This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 434L G

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

2528 a.6

S 559
.Friedlieb
c.2

יהוה

Digitized by Google

Nürnberg 2 522 a-b

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedlieb,

Leben Jesu Christi.

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

des

Lebens Jesu Christi

mit

chronologischen und andern historischen Untersuchungen

von

Dr. J. H. Friedlieb,
ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.

Zweite Ausgabe.

Schaffhausen:
Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.
1858.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Der Schrift, welche wir hiermit dem Publikum übergeben, liegen die Untersuchungen zu Grunde, welche bei Abfassung der von uns im Jahre 1847 herausgegebenen Evangelien-Harmonie gemacht werden mußten, und die wir auch jetzt noch im Wesentlichen für richtig halten. Durch fortgesetzte Studien über den Charakter und die Anlage der einzelnen heil. Evangelien, so wie durch Benutzung dessen, was von Andern zur Aufhellung der schwierigeren Theile dieser Quellen geleistet wurde, ist die Arbeit zu der Vollständigkeit gediehen, daß sie hoffentlich mit Nutzen gelesen werden kann.

Die Untersuchungen über das Leben Jesu, nämlich über die Zeit seiner Geburt und seines Erlösungstodes, über die Dauer und den Schauplatz seiner Wirksamkeit, über die Geschlechtstafeln, die Verwandten und Jünger des Herrn, sind von uns als erster Theil des Lebens Jesu und getrennt von der eigentlichen Lebensgeschichte des Herrn behandelt worden. Wir hoffen hierdurch mehr Uebersichtlichkeit und Klarheit in die Geschichte selbst gebracht zu haben, als dies ohne solche Anordnung möglich gewesen wäre.

Außerdem hielten wir es für zweck- und zeitgemäß, in einer Einleitung dasjenige vorauszuschicken, was wir sowohl zur richtigen Auffassung der Bedeutung und des Zweckes des Lebens Jesu, als auch zur Würdigung der Quellen, woraus dasselbe aufzubauen ist, für nothwendig erachteten. Ist schon hierdurch der Standpunkt, welchen wir auf diesem Gebiete ein-

Digitized by Google

nehmen, erkennbar, so haben wir uns um der Wichtigkeit dieses Gegenstandes willen, über denselben auch noch ausdrücklich daselbst ausgesprochen.

Daß eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu ganz besonderen Schwierigkeiten unterliege, dies haben die seit einigen Dezennien in reicher Anzahl erschienenen Bearbeitungen desselben unsers Erachtens hinlänglich bewiesen. Liegen diese Schwierigkeiten auch theilweise in der eigenthümlichen Beschaffenheit der zu benützenden Quellen; so sind sie doch noch ungleich mehr in der theologischen Bildung und in dem religiösen Standpunkte derer begründet, welche diese Arbeit unternahmen. Wer die Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechts nicht erkannt und hiervon ausgehend die Bedeutung der Erscheinung des Messias in der Welt nicht begriffen hat, dem werden die heiligen Urkunden des Neuen wie des Alten Bundes stets ein verschlossenes Buch bleiben, welche Hilfsmittel zur Erforschung ihm historische Bildung, Kenntniß des Alterthums und philologische Gelehrsamkeit überhaupt auch immer gewähren mögen. Im Leben des Messias ist alles Einzelne, seine Ankunft auf Erden, seine Lehre und Wunder, sein Tod am Kreuze, seine Auferstehung und Himmelfahrt, mit jener Erkenntniß so innig verbunden, daß jenes nur hieraus richtig begriffen und beurtheilt werden kann. Diese Wahrheit ist dem Verfasser bei Lesung der vielen Schriften, in welchen das Leben Jesu bearbeitet erschienen ist, stets und in dem Maße einleuchtender geworden, als er überall, wo mißglückte und Aergerniß gebende Versuche vorlagen, gerade darin den Grund hiervon erkannte, daß es den sonst oft mit Talent und Gelehrsamkeit wohl versehenen Verfassern an dem Besitze und der Erkenntniß der vollen christlichen Erlösungs-Wahrheit gebrach. Darum hat der rationalistische Skeptizismus in allen seine Formen und Schattirungen es zu keiner richtigen Darstellung des Lebens Jesu gebracht und sich einer solchen nur in dem Grade zu nähern vermocht, als er mit Aufgebung seines Standpunktes sich dem wahren christlichen Standpunkte selbst näherte und so die Klippen vermied, an denen die Unpartheilichkeit der Darstellung gewöhnlich Schiffbruch leidet.

Zwar ist eine Reihe von Untersuchungen über das Leben Jesu von dem religiösen Standpunkte des Geschichtschreibers unabhängig; aber abgesehen davon, daß durch dieselben die Geschichte des Lebens Jesu erst vorbereitet wird; so zeigt doch die Erfahrung, daß auch hier z. B. über

Digitized by Google

die Abstammung Jesu, über die Mutter des Herrn und seine Verwandten u. a. der nicht christliche Standpunkt meist nur halbwahre oder ganz irrige Resultate erzielt.

Außer dem Zwecke einer wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu verfolgt unsere Schrift auch noch einen andern: nämlich dazu beizutragen, daß das moderne Heidenthum, jene furchtbare, gewöhnlich als Folge unvergebener schwerer Sünden qualificirte Gottesvergessenheit, woran gegenwärtig ein großer Theil des Menschengeschlechts, die den Namen Christen tragen, jämmerlich dahinsiecht, durch Einsicht in die Führungen Gottes und in die Bedeutung des Erlösungswerkes, möglichst bald überwunden werde. Die protestantischen Bearbeitungen des Lebens Jesu in der neuern Zeit mit äußerst wenigen Ausnahmen haben in dieser Hinsicht das vorhandene Uebel bald geflissentlich, bald absichtslos mehr genährt und unterhalten, als zu beseitigen gesucht, indem sie, statt vorhandene geschichtliche und andere Schwierigkeiten in dem Leben Jesu gewissenhaft zu lösen, oder wenn sie dies nicht vermochten, ihren Kräften mehr entsprechende Arbeiten zu suchen, sich darin gefielen, Schwierigkeiten aller Art zu häufen, vermeintliche Widersprüche zu entdecken und meistens den fraglichen Gegenstand in Dunkelheit und Verwirrung übrig zu lassen. Hierdurch war es Vielen nahe gelegt, dieses Chaos von Meinungen der Theologen als Entschuldigungsgrund für ihre Unwissenheit in den Lehren des Christenthums und für ihre Gottesvergessenheit zu benützen.

Aber nicht blos die Bearbeitungen des Lebens Jesu tragen diese Schuld; sondern eine Mitschuld trifft auch den Theil der protestantischen Commentare zu den heil. Evangelien und den Propheten, in welchen über schwierige Gegenstände leicht abgeurtheilt und nach Gutdünken, ohne Einsicht in den tiefern Zusammenhang, die Schrift gedeutet wird. Das Wehe, welches der Heiland über die Jüdischen Schriftgelehrten ausrief, welche den Schlüssel der Erkenntniß wegnehmend Andere am Eingang in die Wahrheit hinderten, trifft mit vollem Fuge auch eine große Klasse unserer modernen Schriftgelehrten, wozu sich leider gar Viele berufen dünken, die schon zu ihrem eigenen Besten nichts Ersprießlicheres thun könnten, als ihre Kräfte auf anderen Gebieten zu versuchen.

Aus dem Obigen können unsere Leser es sich erklären, wenn sie in unserer Schrift die neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu theils über-

Digitized by Google

gangen, theils nur sparsam benutzt finden. Die Verschiedenheit unseres Standpunktes machte mit wenigen Ausnahmen eine solche Benutzung völlig unmöglich; es sei denn, daß wir uns bemüßigt gesehen hätten, unser Buch mit einer ausgedehnten Polemik zu bereichern. Hierzu eignen sich aber unsers Erachtens besser besondere Schriften, wie Hug, Ebrard u. A. solche geschrieben haben, während sie in unserer Schrift nur das leichtere Verständniß erschwert haben würden. Alle Diejenigen, welche das Wirken Jesu Christi nicht verstehen können, sobald es in das Gebiet des Uebernatürlichen tritt; ebenso Jene, welche die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der evangelischen Nachrichten und den besondern Charakter dieser Schriften nicht anerkennen; allen Diesen fehlt es nicht an den verschiedenartigsten Erklärungen und Argumenten, womit sie ihre Ansicht bis in die einzelnen Mittheilungen der Geschichte hinein zur Geltung bringen. Eine Polemik hiergegen in einer Darstellung des Lebens Jesu halten wir für nutzlos.

Als der Druck unserer Schrift bereits begonnen hatte, kam uns die neueste Bearbeitung des Lebens Jesu, nämlich die „Geschichte Christus' und seiner Zeit von Heinrich Ewald. Göttingen 1855" durch den Buchhandel zu. Ein Bedauern über das für unsere Benutzung etwas zu späte Erscheinen dieses Buchs hat uns bei Lesung desselben nicht erfüllt, indem wir bei der Verschiedenheit des Standpunktes und bei der Beschaffenheit der Schrift im Einzelnen nur Weniges daraus hätten gebrauchen können, wie folgende Bemerkungen über dieselbe darthun werden.

Bei nicht wenigen protestantischen Gelehrten der neueren Zeit zeigt sich ein unverkennbares Gelüste, in ihren Schriften durch einzelne gelegentlich hingeworfene Bemerkungen bald die Einrichtungen, bald den Glauben der katholischen Kirche gleichsam im Vorbeigehen spottend oder tadelnd anzugreifen. So lasen wir dies zu unserm Bedauern in J. P. Lange's Geschichte der Kirche 1. Th. 2. Bd.; so auch noch kürzlich in der kleinen „die Verirrungen der christlichen Kunst 2. Aufl. Breslau 1855" betitelten Schrift von W. Ranke, welcher S. 6 den Katholiken den Glauben andichtet, daß sie den Papst für Gott, und Gott für den Doppelgänger des Papstes hielten; weshalb diesen Schriftsteller bereits durch W. Menzel (Litteraturblatt Nr. 71) gerechter Tadel getroffen hat.

Digitized by Google

Zu dieser Schriftstellerklasse gehört auch H. Ewald. Früherer Vorgänge nicht zu gedenken, so hat er in dieser seiner neuesten Schrift ohne durch den Gang seiner Untersuchungen irgendwie veranlaßt zu sein und ebenso ohne alle Begründung durch sehr ungeziemenden Tadel von Einrichtungen und Lehren der katholischen Kirche seinen Haß gegen dieselbe zu erkennen gegeben. Einzelne dieser Unzierden jenes Buchs und noch einiges Andere zur nähern Würdigung der wissenschaftlichen Seite desselben wollen wir unsern Lesern nicht vorenthalten.

S. 185 macht Ewald zu dem an und für sich schon unrichtigen Satze: Christus habe durch seine Lehre nicht im Geringsten schon sein Werk auf Erden gründen wollen, in einer Note die eigenthümliche Bemerkung: „eben dadurch unterscheidet sich Jesu völlig von Buddha, welcher als wahrer heiliger bettelmönch (und als solcher freilich unendlich größer und herrlicher als unsre aus dem Mittelalter abstammenden) nur lehren wollte und von vorne an eine unübersteigliche scheidewand zwischen den eine Gemeinde für sich bildenden Heiligen und den Gemeinen zog, ähnlich wie alsdann der Römische Papst eine solche doppelheit in das Christenthum hineinlog."

Ferner S. 398, nachdem er in Ansehung des Verräthers Judas erklärt, daß die Versuchung zur Habsucht um so stärker werden könne, je mehr eben der Besitz von Schätzen dieser Art sonst verachtet, oder gar der Nichtbesitz von ihnen zu einem gesellschaftlichen Grundsatze erhoben worden, bemerkt er: „dies die ursache warum sich gerade bei klöstern und mönchen, Buddhistischen wie Christlichen, im allgemeinen soviel geiz und soviel besorgtheit um das leibliche durchkommen findet."

S. 228 bei Gelegenheit der Erzählung von der Tempelreinigung, deren er den heil. Evangelien entgegen nur eine einmalige annimmt, kann Ewald sich nicht entheben zu bemerken: Eine solche Entweihung der heiligen Räume sei freilich überall leicht möglich, habe auch im Christenthum oft sich wiederholt und werde nicht selten auch durch der Priester Trägheit oder gar Gewinnsucht befördert.

S. 368 lesen wir, daß das Volk in Jerusalem, abhängig von den Genüssen, Freuden und Vortheilen der Heiligherrschaft, wie sie damals in seiner Mitte sich ausgebildet hatte, allerdings ebenso zu fürchten ge-

Digitized by Google

wesen sei, wie die wenigen Heiligherrscher selbst, welche seine Vernichtung betrieben. Hierzu fügt Ewald in einer Note:

„ähnlich wie kein volk erbärmlicher ist als das von den Päpstlichen freuden genüssen und festen abhängige Römische, und keins im sechszehnten Jahrhundert in Frankreich gegen die Reformation gewissenloser war als das Pariser unter der herrschaft des Hofes der Sorbonne und der Jesuiten."

Auch Maria, die Mutter des Herrn, ist vor den Angriffen Ewalds nicht sicher. S. 146 berichtet er mit größter Entschiedenheit: Jesus sei der Sohn Josephs von Nazareth gewesen, und seine Mutter Maria habe außer Jesus vier jüngere Söhne und mehrere jüngere Töchter gehabt. Sodann bemerkt er S. 284: „Nichts ist auch nach den Neutestamentlichen urkunden alberner und grundloser als die Marienverehrung."

Zu diesen Aeußerungen Ewalds mögen folgende Gegenbemerkungen dienen:

Wo dieser Gelehrte seinen Unterricht über die katholische Heiligenverehrung hergenommen habe, ist uns zwar nicht bekannt; daß aber seine S. 185 zur Schau gestellte Kenntniß derselben falsch ist, dies kann er aus jedem katholischen Handbuch der Glaubenslehre, selbst aus jedem guten Katechismus erfahren. Sein auf Unkenntniß der katholischen Lehre beruhender Ausfall auf den Römischen Papst ist daher eben nicht ehrenvoll für einen Mann, der sich mit Geschichtschreibung befaßt.

Auch die Bemerkungen S. 398 über den angeblichen Geiz der Klöster, deren Regel freiwillige Armuth ist, und S. 288 über die Trägheit und Gewinnsucht der Priester, kommen aus einer unlautern Quelle: Denn bekanntlich verwenden die Klöster dieser Regel dasjenige, was ihnen als milde Spende zufließt, zur Speisung und Pflege der Armen und keineswegs zur Ansammlung von Vermögen. Auch nicht der Einzelne dieser Verbrüderung kann für sich Vermögen besitzen, oder sammeln. Womit will Ewald nun seine Dichtung über den Geiz dieser Corporationen begründen? Ferner: will man die christliche Priesterschaft unpartheiisch beurtheilen, so wird man auch ihr den Vorwurf der Trägheit und Gewinnsucht nicht machen können. Zwar ist auch im Christenthum die Entweihung heiliger Räume schon oft vorgekommen; aber nicht durch die Diener am Altare, sondern durch gottvergessene Gelüste ganz anderer

Digitized by Google

Auktoritäten, wozu insbesondere die atheistischen Alles nivelliren wollenden Weltverbesserer verschiedener Länder und Zeiten gehörten. Möge Herr Ewald einmal seine Behauptung geschichtlich zu begründen versuchen; dann wird er selbst die Grundlosigkeit derselben bald erkennen. Vorerst aber bewährt sich an diesem Gelehrten leider nur der Spruch: „Was sie nicht kennen, das lästern sie."

Das Volk in Jerusalem, über welches Ewald S. 368 in der angegebenen Weise urtheilt, zeigt in der Geschichte Jesu allerdings vielen Wankelmuth; jedoch wird derselbe von den Genüssen, Freuden und Vortheilen der Heiligherrschaft schwerlich anders abhängig gewesen sein, als z. B. der Wankelmuth des Volks im alten Rom, in Athen, und nach dem Zeugniß der Apostelgeschichte auch in Lystra, in Corinth und Ephesus von andern Ursachen abhängig war und auch bis auf den heutigen Tag in großen und kleineren Städten und ganzen Ländern noch abhängig ist. Daß aber das heutige Römische Volk so sehr erbärmlich sei, wie Ewald behauptet, dies stimmt mit den Berichten von Männern, welche Rom genauer kennen als Herr Ewald, nicht überein. In Rom wie überall giebt es vortreffliche und auch schlechte Menschen. Die Anforderungen Ewalds an das Römische Volk kennen wir freilich nicht; möglicher Weise ist sein Begriff von gut und böse in dieser Beziehung ein ihm eigenthümthümlicher. Und was für Päpstliche Freuden und Genüsse meint denn Ewald, durch welche dieses Volk so erbärmlich geworden sein soll? Herrscht etwa an dem Päpstlichen Hofe eine so große Ueppigkeit und Verschwendung, eine solche Zügellosigkeit der Sitte, daß dadurch das Römische Volk so erbärmlich werden könnte? In den Päpstlichen Encykliken lesen wir oft von schweren Sorgen und Bedrängnissen der Päpste. Herr Ewald möge die Quelle angeben, woraus er seine Nachrichten über die angeblichen sittenverderbenden Genüsse, Freuden und Feste der Päpste geschöpft hat, damit wir sie prüfen können. Ferner, wenn im sechszehnten Jahrhundert König Franz I. bekanntlich eine Reihe von Jahren die Lutheraner verfolgte, so wollen wir die vorgefallenen Grausamkeiten nicht entschuldigen; Herr Ewald sollte aber wissen, daß gerade der Römische Papst sich gegen jene Greuelscenen erklärte und auf Schonung und Milde drang. Wenn nun aber der König, die Kirche und das höchste Lehrerkollegium sich den vorgeblichen Segen des Lutherthums verbaten und mit ihrem ange-

Digitized by Google

stammten alten Glauben zufrieden waren; so hat Ewald kein Recht dieses ein durch die Herrschaft des Hofes, der Sorbonne und der Jesuiten bewirktes gewissenloses Verhalten gegen die Reformation zu nennen. Und warum findet denn Ewald gerade in Paris dieses sogenannte gewissenlose Verhalten gegen die Reformation? Möge er sich doch in der Geschichte umsehen, dasselbe Verhalten kann er auch anderswo finden.

Ueber die Aeußerungen Ewalds S. 146 u. S. 284 können wir uns sehr kurz fassen. Daß Jesus Christus ein Sohn Josephs gewesen sei, ist der heil. Geschichte entgegen und beweist, daß Ewald, ungeachtet aller gläubig klingenden Phrasen, woran sein Buch sonst nicht arm ist, dennoch den Standpunkt des Unglaubens nicht überwunden hat; er gehört vielmehr zu der Masse der ungläubigen Juden, welche Lukas c. 3, 23 im Auge hatte, als er berichtete, Jesus sei für ein Sohn Josephs gehalten worden. Auf einer sehr ungeschichtlichen Verwechselung gleichklingender Namen beruht die Annahme Ewalds, daß Maria, die Mutter des Herrn, außerdem noch vier jüngere Söhne und mehrere jüngere Töchter gehabt habe. Den Beweis hierfür kann er in unserer Schrift selbst finden. Die von ihm als albern und grundlos bezeichnete Marienverehrung, welche den Neutestamentlichen Urkunden entgegen sein soll, ist gerade in diesen Urkunden ausdrücklich begründet. Schon der Erzengel Gabriel begrüßte Maria als die Gnadenvolle und Gepriesene unter den Weibern; und die Weissagung, welche die seligste Jungfrau in dem Lobgesange aussprach: „Siehe, es werden mich selig preisen alle Geschlechter" halten wir für erfüllt, wenn auch Herr Ewald sich aufs hartnäckigste weigern sollte, der Gottesmutter die gebührende Verehrung zu zollen. Abgesehen von Herrn Ewalds Bemerkung finden wir nichts albernes in dieser Sache.

Ueber Ewalds spezielle Geschichtsauffassung und Behandlung wollen wir schließlich noch Einiges herausheben:

S. 341 berichtet er über die Matth. c. 17, 14 - 23; Mark. c. 9, 14—32; Luk. c. 9, 37—45 erwähnte Heilung des Dämonischen, welcher von den Jüngern Jesu nicht geheilt zu werden vermochte. Die beiden ersten Evangelisten erzählen übereinstimmend, daß Jesus den Jüngern auf deren Befragen, warum sie die Heilung nicht hätten vollbringen können, geantwortet habe: „Diese Art kann nicht ausfahren, außer durch Gebet und Fasten."

Digitized by Google

Da die Frage der Jünger lautete: „Warum konnten wir den Dämon nicht austreiben?“ so kann eine vernünftige Exegese in der Antwort Jesu nur den Sinn finden: Diese Art von Dämonen könne nur ausgetrieben werden durch den, welcher sich durch Gebet und Fasten hinlänglich vorbereitet habe; so daß also Gebet und Fasten zu dem nothwendigen Glauben hinzutreten mußten. Anders Ewald. Er sagt:

„Den Jüngern aber, welche ihn später zu hause allein um die ursache ihrer unfähigkeit befragten, erörtert er wie es ihnen noch immer an der ganzen zaubermacht des vollen glaubens gebreche, und wie der art von menschen nichts schwieriges gelingen könne welche immer nur (wie etwa auch die Phariſäer) mit faſten und beten ans werk gehen und damit ſchon alle die göttlichen ſtärkungsmittel des geiſtes zu beſitzen meinen.“

Dieſe Erklärung iſt bezeichnend. Nach der evangeliſchen Erzählung hat Jeſus Gebet und Faſten für einen beſtimmten Fall als nothwendig erklärt; Ewald dagegen findet darin, daß Gebet und Faſten ſchädlich ſei!

S. 400 handelt Ewald von dem Tode des Judas Iſkarioth. Bei Matth. c. 27, 3—10 iſt erzählt, daß Judas die empfangenen Silberlinge im Tempel von ſich geworfen und dann ſich erhängt habe. Die Hohenprieſter aber hätten für das Geld den Töpferacker erworben, welcher bis auf ſeine (des Apoſtels) Zeit Blutacker genannt worden ſei. Ewald aber erzählt alſo:

„auch iſt es unverkennbar, daß dieſer Iſkarioth den lohn ſeiner ſchande nachher wirklich in empfang nahm und ſich für dieſes geld und vielleicht noch für anderes, was er erſpart hatte einen acker bei Jeruſalem erkaufte.“

Zur Ausgleichung dieſer Differenz erklärt er ſodann die evangeliſche Nachricht für eine im apoſtoliſchen Zeitalter ausgebildete Sage, und die Erzählung von der alsbaldigen Reue des Verräthers wohl nur aus dem chriſtlichen Wohlwollen ſelbſt ſo umgebildet. Gleich als hätten die erſten Chriſten einen Grund zum Wohlwollen gegen Judas Iſkarioth gehabt. Beiſpiele eines etwa ähnlichen Wohlwollens Seitens der erſten Chriſten gegen verzweifelte Sünder hat Ewald nicht beigebracht; möge er ſie zur Erhärtung ſeiner Anſicht bald nachbringen.

Joh. c. 11, 33 u. 37 iſt in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus geſagt, Jeſus ſei im Geiſte ergrimmt. Das daſelbſt gebrauchte Wort ἐμβριμᾶσθαι hat bekanntlich nur die Bedeutung der unwilligen

Digitized by Google

Erregung des Zorns und der Drohung. Auch stimmt dieselbe mit der vorliegenden Sache selbst überein, indem wie aus v. 37 sehr klar zu ersehen ist, Jesus wegen des Unglaubens der anwesenden Juden unwillig und erschüttert wurde. Ewald dagegen trägt S. 361 nicht das geringste Bedenken, sich eine neue Bedeutung für ἐμβριμᾶσθαι zu bilden, und er läßt nun Jesus ans Werk gehen „als müßte er zuvor in tiefster bewegung wiederholt aufseufzend und weinend alle die tiefsten kräfte der liebe und des mitleids sammeln."

Diese Beispiele mögen genügen zur Charakterisirung dieses in einem litterärischen Blatte bereits sehr angelegentlich empfohlenen Buches, und zur Rechtfertigung unseres obigen Ausspruchs, daß wir die Unmöglichkeit der Benutzung dieser Schrift bei Abfassung der unsrigen nicht bedauern.

Noch glauben wir unsern Lesern eine Erklärung darüber schuldig zu sein, warum wir das an Inhalt reiche und in diesem Jahre zum Theile bereits in zweiter Auflage erschienene „Leben Jesu von J. N. Sepp" nur sehr sparsam erwähnt haben. Die Bedenken, welche uns zur Vermeidung einer fortgesetzten Polemik abhielten die Bearbeitungen des Lebens Jesu von D. Strauß, Chr. Herm. Weiße, Br. Bauer, Ammon, Neander, Haase u. a. zu benutzen, lagen hauptsächlich in der wesentlichen Verschiedenheit unseres Standpunkts von dem dieser Schriftsteller; bei Sepp aber hatten wir einen andern Grund.

So oft wir das Leben Jesu von Sepp blätternd durchlasen, hatten wir Gelegenheit, diesen Gelehrten um seine reiche Phantasie zu beneiden; obwohl wir uns hierbei des Gedankens nicht erwehren mochten, daß es wohl besser gewesen wäre, wenn dieses Talent in einer wissenschaftlichen Arbeit über das Leben Jesu weniger angewandt worden wäre. Dasselbe hat hier nämlich dem Verfasser und auch der Sache gar häufig schlimme Dienste geleistet. Wenn z. B. in der Geburtsnacht des Erlösers die Engel den armen Hirten in der Umgebung von Bethlehem erscheinen, Gott lobpreisen und den Menschen, welche guten Willens sind, den Frieden verkündigen; so liegt der freilich nur prosaische Gedanke sehr nahe, daß die Engel die Erfüllung der prophetischen Weissagung über den Frieden in der messianischen Zeit verkündigten. Diese Auffassung liegt besonders für den Christen nahe, wenn er der Worte des Herrn: „Der Friede sei mit euch," ferner: „meinen Frieden gebe ich euch", und endlich wenn er des

Digitized by Google

von den Aposteln allgemein gebrauchten Friedenswunsches gedenkt. Sepp dagegen, welchem übrigens jene Prophetien wohl bekannt sind, findet deßungeachtet Bd. 1. S. 132 ff. in jenen Worten der Engel den unter Augustus auf fünf Jahre eingetretenen sogenannten Weltfrieden, zu dessen Zeichen die Tempelpforten des Janus im Jahr 746 u. c. geschlossen wurden. Als hätten die englischen Heerschaaren den Auftrag gehabt, nebst der Verkündigung der Geburt des Messias auch die Schließung des Janustempels in Rom zu besingen!

Daß Maria, die Mutter des Herrn, vor ihrer Verlobung mit Joseph eine Art Sternjungfrau im Tempel zu Jerusalem gewesen und dort mit an den Tempelvorhängen gewirkt habe, dies war ein zu schöner Gedanke, als daß ihn Sepp nicht freudig aus den apokryphischen Sagen hätte aufnehmen sollen. Darum lesen wir denn 2. Thl. 1. Bd. S. 9 dieses Märchen in aller Breite und Anwendung auf Maria.

Der von Jesaia c. 11, 1 prophezeite Zweig aus dem Stamme Isai und der Sproß, welcher aus der Wurzel hervorbricht, ist nach nüchterner Auffassung der Messias selbst. Auch Sepp ist diese Auslegung nicht unbekannt. Daneben aber denkt er sich a. a. O. S. 32 diesen Sproß als eine Blume, und unter der Blume Maria von Nazareth, welche Stadt ja selbst diesen Namen trage (d. i. Sproß = Blume), vielleicht von den Lilien und Anemonen daselbst. Mit dieser Auslegung wird sodann die goldene Schmiede Konrads von Würzburg in Verbindung gesetzt und auch noch ein flüchtiger Blick auf den Birnbaum auf der Walserhaide bei Salzburg und den Birkenbaum bei Soest geworfen, und der Beweis ist fertig.

Wenn nach Joh. c. 2, 19 der Heiland spricht: „Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten," so folgert Sepp S. 201 also: „Christus selbst vergleicht seinen irdischen Körper mit dem Tempel auf Moria. War also das Haus Gottes von Stein am 24ten Tage des neunten Monats (vgl. Haggai c. 2, 18) gegründet; so wird auch der Tempel seines Leibes an jenem Tage aus dem Schooße der Gnadenmutter sich erhoben haben; denn im Leben Jesu ist alles historisch und zugleich symbolisch zu nehmen."

Dennoch aber würde uns diese Eigenthümlichkeit der Sepp'schen Schrift nicht abgehalten haben, dasselbe fleißig zu benützen, hätten wir darin nicht gar bald eine andere noch unliebsamere Entdeckung gemacht:

Digitized by Google

nämlich die der Unverläßlichkeit der fast aus allen Gebieten herbeigezogenen Citate, welche dem Verfasser zur Grundlage und zu Folgerungen dienen. Wir beziehen uns hier ausdrücklich nur auf die bereits in zweiter Auflage erschienenen Abtheilungen des Werkes, bei welchen jedenfalls eine genaue Sichtung und die Entfernung früherer Irrthümer und Ungenauigkeit möglich und geboten war.

So heißt es Bd. I. S. 205: „Uebrigens beklagt Justin, daß die bösen Dämonen den Heiden eingegeben hätten, das Geburtsfest des Mithras zur Verwirrung der christlichen Gemüther an demselben Tage zu begehen."

Es ist Rede von dem Geburtstage Christi, und dieses Zeugniß Justins wäre sehr brauchbar zur Bestimmung dieses Tages, da wir die Zeit, wann das Geburtsfest des Mithras gefeiert wurde, sehr wohl wissen. Nur Schade daß eine solche Aeußerung Justins über das Geburtsfest des Mithras, auf welche Sepp S. 209 nochmals zurückkommt, in Justins Schriften gar nicht vorkommt.

S. 148 sollen Justin und Clemens Alexandrinus bezeugen, daß Zoroaster die Geburt des Messias vorausgesagt habe, und es werden citirt Justins Apol. II. p. 82 und des Clemens Strom. VI. p. 636. Wer aber an den citirten Stellen, oder auch überhaupt bei den beiden Schriftstellern ein solches Zeugniß suchen wollte, würde sich vergebliche Mühe machen.

S. 312 soll der heil. Ignatius $3\frac{1}{2}$ Jahre des Lehramts Jesu festsetzen. Zum Beweise wird dafür citirt epist. in Trallianos. In dem ächten Ignatianischen Briefe an die Tralleuser steht aber nichts dergleichen und ist auch gar nicht zu erwarten.

Wen noch mehr dergleichen Unrichtigkeiten in Sepps Leben Jesu zu lesen gelüstet, dem wird eine kleine Revision sehr reiche Ausbeute gewähren. Wir haben an den Vorhandenen genug, und können nur wünschen, daß der Verfasser in den übrigen in zweiter Ausgabe noch zu erscheinenden Abtheilungen seiner Schrift sichtend und bessernd zu Werke gehen möge.

Breslau im September 1855.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung.

Seite.

1. §. 1— 3. Bedeutung der Erscheinung Jesu als Messias . . . . . 1— 7
2. §. 4— 5. Die Vorbereitung auf die messianische Zeit . . . . . 7— 12
3. §. 6— 7. Jesus der Messias als Gottmensch und Gesandter Gottes . 12— 17
4. §. 8— 9. Die Gründung des Reiches Gottes und die christliche Kirche . 17— 22
5. §. 10—14. Von den Quellen der Lebensgeschichte Jesu . . . . . 22— 41
§. 10. Das Evangelium des heil. Matthäus. §. 11. Das Evangelium des heil. Markus. §. 12. Das Evangelium des heil. Lukas. §. 13. Das Evangelium des heil. Johannes. §. 14. Allgemeines über die vier heil. Evangelien.
6. §. 15—16. Andere Quellen außer den heil. Evangelien . . . . . 41— 43
7. §. 17—18. Ueber die Benutzung der Quellen. Litterärhistorisches . . 43— 46

Geschichte des Lebens Jesu Christi.

Erste Abtheilung.

Untersuchungen.

1. §. 19—28. Das Geburtsjahr Jesu . . . . . 47— 79
§. 19. Historisches über das Geburtsjahr Jesu. §. 20—21. Der Census unter Quirinius. §. 22. Das Todesjahr des Herodes. §. 23—24. Das fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius. §. 25—26. Der Stern der Weisen. §. 27—28. Bestimmung des Geburtsjahrs Jesu aus Joh. c. 2, 20. u. c. 18, 31.
2. §. 29—31. Der Geburtstag des Herrn. Abschluß der Untersuchungen über die Zeit der Geburt Christi . . . . . 79— 94
3. §. 32—34. Das Geschlechtsregister Jesu als Davids Sohn . . . . . 94—107
4. §. 35—36. Die heilige Familie und die Verwandten des Herrn . . . . 107—115
5. §. 37—41. Ueber die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu . . . . . 115—132
6. §. 42—46. Ueber das Todesjahr und den Todestag des Herrn . . . . 132—147
7. §. 47. Von den Jüngern des Herrn . . . . . 148—152

Zweite Abtheilung.

1) Die Erscheinung des Messias in der Welt.

§. 48. Ankündigung des Johannes des Täufers . . . . . 153—156
§. 49—50. Die Verkündigung der Geburt des Messias . . . . . 156—162
§. 51. Die Geburt des Johannes . . . . . 162—164
§. 52. Maria im Hause Josephs . . . . . 164—165
§. 53. Die Geburt Jesu des Messias . . . . . 165—167
§. 54. Die Beschneidung Jesu. Anbetung der Magier. Flucht nach Aegypten . . . . . 167—171
§. 55. Die Darstellung Jesu im Tempel . . . . . 171—173
§. 56—57. Der zwölfjährige Jesus im Tempel zu Jerusalem. Ueber die Jugendzeit Jesu . . . . . 173—176

2) Das öffentliche Leben Jesu.

§. 58. Die Bußpredigt und Taufe des Johannes . . . . . 176—180
§. 59. Die Taufe Jesu . . . . . 181—182
§. 60. Die Versuchung Jesu . . . . . 182—187
§. 61. Die ersten Jünger des Herrn . . . . . 187—189

Digitized by Google

Seite.

§. 62. Jesus in Galiläa . . . . . 189—191
§. 63. Reise Jesu nach Jerusalem. Die Tempelreinigung . . . . . 191—192
§. 64. Jesus und Nikodemus . . . . . 192—194
§. 65—66. Die Wirksamkeit Jesu in Judäa . . . . . 194—196
§. 67—69. Rückkehr Jesu nach Galiläa . . . . . 196—201
§. 70—72. Anfang der Feindseligkeiten der Juden gegen Jesus . . . 201—206
§. 73—74. Die Auswahl der zwölf Jünger. Die Bergpredigt . . . 206—211
§. 75. Die Reise Jesu zum zweiten Passahfeste . . . . . 211—214
§. 76. Gesandtschaft des Johannes an Jesus . . . . . 215—216
§. 77. Die reuige Sünderin . . . . . 216—218
§. 78. Rückkehr Jesu nach Kapharnaum . . . . . 218—221
§. 79. Ueber Jesu Wirksamkeit in Galiläa. Lehren in Parabeln . . . 221—224
§. 80. Wunderwirkungen Jesu . . . . . 224—228
§. 81. Jesus in Nazareth . . . . . 228—230
§. 82. Aussendung und Belehrung der Apostel . . . . . 230—233
§. 83. Die Tödtung des Johannes des Täufers . . . . . 233—234
§. 84. Wunderbare Speisung des Volkes durch Jesus. Die Rede von dem Himmelsbrode . . . . . 235—240
§. 85—86. Jesu Wirksamkeit um die Zeit des dritten Passahfestes . . . 240—244
§. 87. Der Blinde zu Bethsaida. Das Bekenntniß des Petrus bei Cäsarea Philippi . . . . . 244—247
§. 88. Die Verklärung Jesu . . . . . 247—248
§. 89—90. Heilung eines Dämonischen. Ankunft in Kapharnaum . . 248—250
§. 91—92. Belehrung der Jünger Jesu vor dem Hüttenfeste . . . . 251—256
§. 93. Reise Jesu zum Hüttenfeste nach Jerusalem . . . . . 256—259
§. 94. Die Parabel von dem barmherzigen Samariter . . . . . 259—260
§. 95— 98. Jesus am Hüttenfeste in Jerusalem . . . . . 260—271
§. 99—104. Wirken Jesu zwischen dem Hütten- und Tempelweihfeste. . 271—282
§. 105. Rückkehr Jesu nach Peräa . . . . . 282—283
§. 106. Die Auferweckung des Lazarus . . . . . 283—286
§. 107. Scenen aus dem Leben Jesu . . . . . 287—288

3) Der letzte Zeitraum des Lebens Jesu auf Erden.

§. 108. Letzte Reise Jesu nach Jerusalem . . . . . 289—290
§. 109. Ankunft Jesu in Jericho . . . . . 290—292
§. 110. Jesus in Bethanien . . . . . 292—293
§. 111. Feierlicher Einzug Jesu in Jerusalem . . . . . 293—295
§. 112. Der unfruchtbare Feigenbaum. Die Tempelreinigung . . . . 295—296
§. 113. Reden und Lehren Jesu im Tempel . . . . . 297—299
§. 114. Auftreten der Pharisäer und Sadduzäer gegen Jesus . . . . 299—303
§. 115. Weissagungen Jesu über Jerusalem und das Ende der Welt . . 303—308
§. 116. Der Schluß des öffentlichen Lebens Jesu . . . . . 308—309
§. 117. Der Verrath des Judas 310
§. 118. Das Passahmahl . . . . . 310—313
§. 119. Einsetzung des heil. Abendmahls. Letzte Rede Jesu . . . . . 313—320
§. 120. Jesus in Gethsemane . . . . . 320—321
§. 121. Gefangennehmung, Verhör und Verurtheilung Jesu . . . . 322—327
§. 122. Des Judas Verzweiflung und Tod 327
§. 123—124. Jesus vor Pilatus . . . . . 328—333
§. 125. Die Kreuzigung Jesu . . . . . 333—336
§. 126. Der Tod Jesu . . . . . 336—337
§. 127—128. Kreuzesabnahme Jesu und Begräbniß . . . . . 337—339
§. 129—130. Jesu Auferstehung . . . . . 339—342
§. 131. Jesus erscheint seinen Jüngern . . . . . 342—344
§. 132—133. ErscheinungenJesu in Galiläa . . . . . 344—346
§. 134. Die Himmelfahrt Jesu . . . . . 346—347

Digitized by Google

Einleitung.

1. Bedeutung der Erscheinung Jesu als Messias.

§. 1.

Die durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes bedingte Erscheinung des Messias auf Erden ist das größte und folgenreichste Ereigniß, welches je in der Menschenwelt sich zugetragen hat. Wenn mit dem Sündenfall der Stammeltern die Zeit der Knechtschaft unter dem Feinde des Menschengeschlechts begann, so trat dagegen mit der Geburt Jesu Christi die Aera der Befreiung von der Sünde und des Gottesreiches ein.

Wie die Ankunft des Messias, so war auch die Bedeutung desselben *und seines* Erlösungswerkes schon in der Vorzeit durch göttliche Offenbarung bekannt und von den Gerechten des Alten Bundes wohl gewürdigt worden. Darum war der Eintritt dieser Gnadenzeit ihre Erwartung und Hoffnung, und Abraham, der Stammherr der Israeliten, freute sich *nach* Christi Ausspruch, diesen Tag zu sehen[1]). An sein Erscheinen knüpften sich die prophetischen Verheißungen eines neuen Zeitalters, welches als eine Zeit des Friedens und Glückes geschildert wird[2]). Selbst Bileam, der Prophet des Heidenthums und der Prophetenreihe des auserwählten Volkes nicht angehörig, pries und begrüßte den Messias als den aus Jakob aufgehenden Stern, bestimmt Moab und Edom zu überwinden[3]).

---

[1]) Joh. c. 8, 56.
[2]) Jes. c. 2, 3—4; c. 8, 5—6; c. 11, 1—10; c. 65, 25 f.; Zachar. c. 2, 10—13.
[3]) Num. c. 24, 17.

Digitized by Google

Diese Erwartungen und Hoffnungen auf den Messias erloschen nicht im Fortgange der Zeit, wie dies die Weissagungen der späteren Propheten und selbst hart an der Scheidegrenze zwischen dem Alten und Neuen Bunde die prophetische Rede des Priesters Zacharias und der Lobgesang Marias, der erwählten Mutter Jesu, beweisen [1]). Die eingetretene Erscheinung des Messias aber wurde durch den Lobgesang der Engel, welche die Geburt des Messias den Hirten auf dem Felde bei Bethlehem verkündigten; ferner durch die Erscheinung der Magier, und im Tempel zu Jerusalem durch die Worte des greisen Simeon und der alten betagten Prophetinn Anna als die Erfüllung jener Erwartungen der Gerechten und als das Heil aller Völker begrüßt.

Was so im Alterthum erkannt und gewürdigt wurde, die Bedeutung der Menschwerdung des Sohnes Gottes und des von ihm vollbrachten Werkes, dies macht sich für unsere Zeit am einleuchtendsten dadurch verständlich, daß man auf die ersten Zeiten des Menschengeschlechts zurückgeht und von da an dessen Geschichte im Fortgang überblickt.

Die Schöpfungsgeschichte zeigt uns den Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen, unsterblich, nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibesleben nach, in der rechten Richtung und der Gnade Gottes befindlich, ausgerüstet mit Gerechtigkeit und Heiligkeit, und so äußerlich und innerlich, leiblich und geistig in einem glückseligen Zustande. Als sittliches mit freiem Willen begabtes Wesen sollte er dem heiligen Willen Gottes gemäß leben. Seine sittliche Kraft bedurfte einer Prüfung zur Bewährung, einer Probe, welche auch selbst höheren Geistern nicht vorenthalten blieb. Diese Prüfung ward ihm von Gott in einem Verbote gegeben. Weil der Mensch im Innern von der Sünde frei war, so trat der Versucher, wie auch später bei dem Menschgewordenen Gottessohn, von Aussen an ihn heran, er nahte sich in Gestalt einer Schlange, um den Menschen zum Ungehorsam gegen den Willen Gottes zu verführen. Die Versuchung gelang. Eva, das Weib, hörte auf die trügerische Rede der Schlange, übertrat das göttliche Gebot und verführte auch den Adam zur gleichen Sünde.

So kam die Sünde in die Welt und begann ihre Herrschaft über ein

[1]) Vgl. auch Sibyll. lib. III. v. 652—730 ed. Lips. 1852, wo die Messias-Hoffnungen der Juden von einem um 160 v. Chr. lebenden frommen Juden ausgesprochen sind.

Digitized by Google

von nun an ihr anheimgefallenes Geschlecht. Die sinnliche Menschennatur war in Aufruhr gerathen gegen den Geist. Das frühere beste Besitzthum des Menschen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit, gingen zugleich mit der Unsterblichkeit des Körpers verloren. Der ursprüngliche Wohnsitz, das Paradies, paßte nun nicht mehr für den gefallenen Menschen; er mußte dasselbe verlassen, um von nun an, nur von einer fernen Hoffnung gestützt, auf einer selbst unter dem Fluche seufzenden Erde ein Leben voll schwerer Mühe und Noth zu führen, bis der Leib dem Tode erlag.

Dies war die nächste Folge der Sünde, welche sich als Erbsünde auf alle Nachkommen des ersten Menschenpaares fortpflanzte. Das Verhältniß des Menschen zu Gott war ein völlig anderes geworden. Er befand sich nicht mehr in dem glückseligen, durch Gerechtigkeit und Heiligkeit bedingten Zustande. Der Friede hatte aufgehört in ihm zu wohnen, er war einem Zustande des Zwiespaltes und der Mühseligkeit ohne Ruhe gewichen. Während das sinnliche Element in ihm durch Empörung gewachsen war, hatte sich die sittliche Kraft zum Widerstande gemindert, und selbst die Einsicht, die Kraft des Erkennens, war geschwächt; so daß das Vollbringen des Guten in diesem Zustande ohne Hilfe Gottes ein Ding der Unmöglichkeit war, die Sünde dagegen, welche jetzt im Innern des Menschen wohnte, und durch die fortwährende Bosheit des Versuchers (Ephes. c. 6, 13) stets neue Kraft erhielt, immer mehr und leichter die Herrschaft gewann.

§. 2.

Bald zeigten sich die Folgen dieses neu gewordenen Zustandes in einem stets weiter um sich greifenden Abfall der Menschen von Gott. Die ersten Eltern hatten eine Gottesoffenbarung erhalten, wornach sie Gott als ihren gütigen Schöpfer, als ihren Vater und Erhalter erkannten. Sie hatten ihn auch kennen gelernt als den wahrhaftigen und gerechten Gott, der die Sünde bestrafte und seine Drohungen erfüllte. Noch bei ihrer Vertreibung aus dem Paradiese offenbarte er sich ihnen als den liebevollen und barmherzigen Gott, welcher seinem Geschöpfe nicht auf ewig zürnen und es nicht auf immer verstoßen und zu schwerer Plage verurtheilen wollte, sondern ihm eine Zeit der Ruhe in Aussicht stellte, indem er ihm die Hoffnung auf einen künftigen Erlöser gab. (Gen. c. 3, 15. Hebr. c. 4, 10.)

Digitized by Google

Diese richtige Gotteserkenntniß, welche die ersten Menschen besaßen, findet sich auch bei ihren ersten Nachkommen noch vor, und auch ihnen wurde sie in neuen Offenbarungen Gottes vermehrt (Gen. c. 4, 4—7). So wie Eva als sie ihren Erstgebornen Kain, und später als sie den Seth gebar (Gen. c. 4, 1. 25) die Hand Gottes erkannte; so bezeugen Kain und Abel in dem Opfer, welches sie bringen, daß sie sich als Geschöpfe und Diener des höchsten Gottes betrachteten. Jehovah selbst aber bewies Abel sein Wohlgefallen an seinem Opfer, dem Kain dagegen sein Mißfallen. Als hierauf in Letzterem die Leidenschaft Oberhand gewann und er aus Neid seinen Bruder erschlug; da offenbarte sich ihm Jehovah, so wie ehedem seinen Eltern, als den Bestrafer des Bösen und Kain erkannte das Strafgericht des Herrn. Desgleichen glaubte auch Lamech, der spätere Nachkomme Adams, nicht, daß Jehovah eine von ihm verübte Freveltat ungestraft lassen werde. (Gen. c. 4, 24.)

Zur Zeit des Enos, eines Sohnes Seths, im 235sten Jahre Adams, begann man den Namen Jehovas anzurufen und so das Opfer Abels zu erneuern; ein Beweis, daß die Gottesverehrung in der Zwischenzeit schon nachgelassen hatte. Die Frömmigkeit Henochs, des sechsten Nachkommens Adams, wird in der heil. Geschichte schon ganz besonders erwähnt und die Belohnung für seine Frömmigkeit bemerkt (Gen. c. 5, 24); desgleichen geschieht mit Noah dem neunten Nachkommen Adams. Er war gerecht und gottesfürchtig, aber er lebte bereits unter einem gottvergessenen, sittlich tief gesunkenen Geschlecht.

Da offenbarte sich Jehovah abermals den Menschen, 1656 Jahre nach Adam. Er vertilgte alle Menschen von der Erde durch die Sündfluth bis auf Noah und seine Verwandten. Mit diesen begann ein neues Geschlecht, sämmtlich Verehrer Jehovahs, welche des Herrn Macht, seine strafende Gerechtigkeit und auch seinen starken Schutz erfahren hatten. Noah brachte nach seiner wunderbaren Errettung ein Dankopfer, welches dem Herrn wohlgefiel und eine neue Gottesoffenbarung zur Folge hatte. Damals errichtete Jehovah einen Bund mit Noah, seinen Söhnen und ihren Nachkommen, gab ihnen eine Verheißung und besondere Gebote zur Befolgung und Uebung des Gehorsams.

Aber nicht lange nach Noah ward dieses Verhältniß durch die

Digitized by Google

Noachiden wieder zerrissen. Als erstes Zeugniß hierfür erscheint in der heil. Geschichte der vermessene Thurmbau zu Babel, von welchem an sich die Zerstreuung der Menschen auf der Erde und die Verschiedenheit der Sprachen datirt.

Zur Zeit des neunten Nachkommens Noahs, des Therach und dessen Sohnes, des Abraham, sind die Verehrer Jehovahs nur noch sparsam vorhanden; so daß Abraham als Stammvater eines neuen Volkes von Dienern Gottes mitten in der allenthalben in Abgötterei versunknen Welt ausgesondert ward, und dieser das Land seiner Heimath verlassen und als Fremdling in Kanaan leben mußte, woselbst ebenso wie in Aegypten das Beispiel seiner Gottesverehrung auch nicht den mindesten Anklang fand, und nur noch einzig Melchisedek, der König von Salem, als Verehrer des höchsten Gottes neben der Familie des Abraham in der Geschichte erscheint. In einem verhältnißmäßig nur kurzen Zeitraume von Noah bis auf Abraham hatten die Menschen die wahre Gotteserkenntniß nicht festzuhalten vermocht; sondern waren in mehrere Arten eines eben so abgeschmackten als sittenverderbenden Götzencultus verfallen. Die von Gott eingesetzte monogamische Ehe war zur Vielweiberei ausgeartet, und ungescheut wurden die scheußlichsten Ausschweifungen begangen.

Je weiter wir von da abwärts die Zeitgeschichte verfolgen, desto mehr und desto auffallender zeigt sich, daß den Menschen die ihren Vorfahren gewordene Gottesoffenbarung und die dadurch gegebene Erkenntniß Gottes abhanden kam. Durch Verwechselung der geschaffenen Dinge mit dem Schöpfer derselben, durch irrige Vorstellungen über den Ursprung des Uebels in der Welt, kam man zu der großen Mannichfaltigkeit im Götzencultus, wie ihn die Geschichte der verschiedenen Völker aufweist, Sonne, Mond und Sterne, die Elemente, Flüsse, Bäume, Steine, und verschiedene Thiere wurden verehrt, Gebilde von Metall, Holz und Stein wurden gefertigt und angebetet.

Zur Zeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten und von da an abwärts gab es außer den Israeliten nirgends mehr ein Volk, welches den Monotheismus besaß und den wahren Gott verehrte. Das übrige ganze Menschengeschlecht war von seiner Verehrung zum Polytheismus abgefallen; und so wie außer den Israeliten kein Volk die früher besessene

Digitized by Google

Gotteserkenntniß hatte festhalten können, so gelang es auch keinem mehr, sich wieder zu derselben zu erheben [1]).

Die Israeliten allein, ein kleines mitten unter den Götzendienern zwischen Aegypten und Syrien wohnendes Volk, waren die einzigen, welche im Besitze der wahren Gotteserkenntniß blieben. Jedoch auch sie nicht durch eigene Kraft und Verdienst: denn so wie Gott den Abraham, ihren Stammvater, aus seiner Heimath herausgeführt, sich ihm und seinen nächsten Nachkommen geoffenbart und seine Verheißung an diesen Stamm geknüpft hatte; so bedurfte es der unausgesetzten Unterweisungen und Führungen Gottes, damit dieses Volk die wahre Gottesverehrung in Mitte der Gefahren und des Beispiels von Außen nicht ganz einbüßte und in der Abgötterei und Gottlosigkeit nicht unterging, Zustände, welche auch dieses Volk öfters ernstlich bedrohten.

§. 3.

So sehen wir, daß das Menschengeschlecht nach dem Sündenfalle und seiner Austreibung aus dem Paradiese in der höhern Erkenntniß nicht Fortschritte, sondern solche Rückschritte machte, daß es selbst das, was es anfänglich besaß, verlor und immer tiefer in Irrthum versank. Begreiflicher Weise war es darum auch nicht im Stande, sich auf einer sittlichen Höhe zu behaupten; sondern mit der zunehmenden Gottesvergessenheit gewann auch die Sünde immer mehr an Herrschaft, bis es endlich in jenen Zustand hinabgesunken war, welchen der Apostel Paulus so wahr im Anfange des Römerbriefes c. 1, 17 ff. schildert und als eine Folge der Gottesvergessenheit bezeichnet.

Zwar gab es unter den verschiedenen Nationen vor Christus einzelne Männer, welche emsig bestrebt waren, den Urheber und Erhalter der Welt zu erforschen. Einzelne Weise, welche über ihre Zeit hervorragten, erkannten das Richtige des Volksglaubens. Ihre Bemühungen erregten die Bewunderung der Mit- und Nachwelt und enthalten manchen Theil von Wahrheit und wahrer Weisheit: Aber ungeachtet alles ihres Forschens konnte dennoch Keiner von ihnen die einfache Wahrheit über Gott an sich und als Weltschöpfer finden; noch weniger gelang es ihnen, das, was sie

[1]) Der Prophet Bileam hatte durch besondere Gottesoffenbarung seine bessere Erkenntniß. Vgl. Num. c. 22, 8 ff.

Digitized by Google

erforscht hatten, zum Gemeingute ihrer Zeitgenossen zu machen. Kein Philosophe des Alterthums war im Stande, Gott als den ewigen, unsichtbaren Schöpfer der Welt zu erkennen. Keiner wußte die Entstehung des Bösen in der Welt richtig zu erklären. Am allerwenigsten aber vermochten sie Mittel auszufinden, welche die Sünde aus der Welt hinwegnähmen und die Vergehungen sühnten [1]). Die Forschungen der Edelsten und Weisesten bewiesen nur das, was der heilige Apostel Paulus 1. Cor. c. 1, 19—21 ausspricht, daß die Weisheit der Welt sich in der Erkenntniß Gottes und zur Errettung des Menschengeschlechts ungenügend und kraftlos erwiesen habe.

Hieraus ergiebt sich die Bedeutung der Erscheinung des Messias in der Welt, dessen Gottesoffenbarung Licht in die Finsterniß brachte, welcher die Sünde hinwegnahm, und den Menschen Kraft gab, Gotteskinder zu werden.

Fragt man, warum Gott die Menschen so viele Jahrtausende hindurch in der Finsterniß und in der Sünde ließ, und den verheißenen Messias nicht früher sandte? So können wir hierauf nur die Antwort geben, daß der Heilsplan Gottes in vielen Stücken ein Geheimniß für den Menschen ist, ebenso wie der Tag der Wiederkunft des Herrn zum Weltgerichte. Eins aber läßt sich wohl darin erkennen: Durch eine lange Reihe von Jahrhunderten zeigten sich die Führungen Gottes, welche die Verwirklichung des Heilsplanes bezweckten, und am Schlusse desselben lag die evangelische Wahrheit offen und erkennbar vor Aller Augen, welche in den Worten der Schrift ausgesprochen liegt: „Ohne mich könnet ihr nichts thun (Joh. c. 15, 5)", und: „Gott ist es, welcher das Wollen und Vollbringen giebt." Phil. c. 2, 13.

2. Die Vorbereitung auf die messianische Zeit.

§. 4.

Wie bei dem Volke Israel allein die wahre Gotteserkenntniß verblieb und durch dasselbe die Offenbarungen Gottes auf die Nachwelt kamen; so erscheint es auch als Erbe der Verheißung, daß ein Erretter der Menschen einstens erscheinen werde. In ihrem Ursprunge ist diese Verheißung

[1]) Vgl. meine Unters. über den göttlichen Logos in der Zeitschrift für Philos. und kathol. Theolog. Bonn N. F. 7. Jahrg. H. 2 u. 8. Jahrg. H. 4.

Digitized by Google

so alt wie das Menschengeschlecht: Denn sie wurde ihm in den ersten Zeiten seines Daseins und unmittelbar nach dem Sündenfalle gegeben. Mit dieser Hoffnung wurde das erste Menschenpaar aus dem Paradiese entlassen (Gen. c. 3, 15). Eine neue Bestätigung und eine engere Begränzung erhielt diese Weissagung, als der Herr den Abraham berief und ihn zum Träger der Verheißung machte. Aus der Nachkommenschaft Abrahams sollte der Segen für alle Völker hervorgehen (Gen. c. 12, 3). Der Patriarch Jakob gedachte dieser Verheißung auf dem Sterbebette und knüpfte sie in seiner prophetischen Rede an den Stamm Juda. Auch bestimmte er selbst die Zeit des Erscheinens des Messias (Gen. c. 49, 10). Bileam, der Prophet aus einem andern Volke, schaute durch göttliche Eingebung den Messias als den Stern, welcher aus Jakob ausgehen, und sich die Völker unterwerfen werde [1]). Moses, der Diener und Gesandte Gottes, verhieß ihn als einen kommenden Propheten, welchen sein Volk hören müsse [2]).

Nähere Bestimmungen über den Messias wurden durch die nachfolgenden Propheten in ihrer Eigenschaft als von Gott gesandten und vom heiligen Geiste erleuchteten Lehrern gegeben. So schildert der königliche Sänger David ihn als den Sohn Gottes, welcher mit eiserner Ruthe die Völker regiert und über seine Feinde triumphirt, welchen der Herr zu seiner Rechten sitzen läßt bis die Feinde ihm zu Füßen liegen, und welcher ein ewiger Priester nach der Ordnung des Melchisedech sein werde [3]). Auch als den duldenden und leidenden Messias schauten ihn David und andere Propheten [4]). Daß er ein Sohn Davids sein und von einer Jungfrau geboren werden solle, prophezeite Jesaias [5]). Sein Geburtsort Bethlehem wurde von dem Prophet Micha angegeben [6]). Ueber die Zeit seiner Erscheinung weissagten Malachias, Jesaias und Daniel. Die beiden Ersten verkündigten einen Vorläufer des Messias, welcher auf seine Ankunft vorbereiten werde; Daniel aber schaute den Messias kommen mit

[1]) Num. c. 24, 17.
[2]) Dt. c. 18, 15.
[3]) Ps. 2, 7—9. Ps. 110, 1—4.
[4]) Ps. 22. Jes. c. 53. Dan. c. 9.
[5]) Jes. c. 11, 1; c. 7, 14.
[6]) Mich. c. 5, 1.

Digitized by Google

den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn, um eine ewige Herrschaft zu gründen, welchem alle Völker und Nationen und Zungen dienen sollen. Die Zeit seines Kommens aber bestimmte er auf 69 Zeiten[1]).

Da die Nachkommen Abrahams und Jakobs ausgesondert waren von den übrigen Völkern, und in dieser Aussonderung ein priesterliches und heiliges Volk sein sollten (Exod. c. 19, 5); so zeichnen sich in ihm ganz besondere Veranstaltungen und eine fortgesetzte Reihe von Führungen Gottes, welche mit der Erfüllung der Verheißungen im engsten Zusammenhange stehen. Dieses Volk, als das erwählte, genoß einer steten Beaufsichtigung von Seiten Gottes, damit es sich nicht in dem Strome der übrigen Welt verlöre, von welcher es durch eine theokratische Verfassung und andere besondere Einrichtungen getrennt war und bleiben sollte. Die göttlichen Führungen gingen zunächst darauf hinaus, die Gotteserkenntniß und das Gottesbewußtsein in diesem Einen Volke lebendig zu erhalten; sodann aber sollte auch das Sehnen nach einem Erlöser in ihm stets lebendiger werden. Obgleich das Israelitische Volk in Mitten der Heidenvölker vereinsamt da stand; so konnte es doch von vielfachen Berührungen mit diesen nicht frei bleiben. Hierdurch drohte eine stete Gefahr des Abfalls von Jehovah und seiner Verehrung, die bisweilen zu bedenklicher Höhe stieg, obgleich die Wohlfahrt des Volkes ausdrücklich an die Bewahrung seines Glaubens geknüpft war. Wenn nun auch Jehovah in Folge dessen sein Volk heimsuchte mit Plagen des Schwerdtes, des Hungers, der Pest, der Bedrängniß und endlich des Exils; so wurde es dennoch stets vor gänzlicher Auflösung und Vernichtung bewahrt; denn die strafende Hand des Herrn wollte Buße und Besserung. Deshalb war er auch stets sein Helfer und Befreier, wenn es sich wieder reuevoll zu ihm wandte. So sehen wir das merkwürdige Ereigniß, daß ein kleines, schwaches Volk, lebend in einem Lande, welches wegen seiner geographischen Lage ein Tummelplatz großer Heere und Kriegszüge war, bestehen blieb, und zwar mit seinen besondern politischen und religiösen Einrichtungen und Sitten, während ringsum die größten Völker der Erde auf dem Weltschauplatze erschienen und verschwanden.

---

[1]) Mal. c. 3, 1. Jes. c. 40, 3. Dan. c. 7, 13—14; c. 9, 24 ff.

Digitized by Google

Und doch waren die politischen und religiösen Einrichtungen dieses Volkes keine für sich geschlossene und unveränderliche; vielmehr tragen ihre Gesetze, ihre Verfassung, ihr Cultus mit seinen Opfern und Festen nur den Charakter des Provisorischen und Vorübergehenden, gegeben zur Vorbereitung auf eine andere, bessere Zeit; aber sie sollten nach Gottes Rathschluß mit dem Volke bis zum Eintritt derselben bestehen bleiben.

§. 5.

So kam endlich nach langen Zeiträumen und gar manchen Schicksalen des Jüdischen Volkes und Aenderungen der Weltlage die Fülle der Zeit heran, die Zeit, in welcher die Erlösung der Menschen vollbracht werden sollte. Die Weltlage bot damals einen eigenthümlichen Anblick. Die Sünde hatte unter allen Völkern im Uebermaße gewuchert. Das Gottesbewußtsein war überall entschwunden, und weithin herrschte der Fürst der Finsterniß und hielt die Erde im Unglauben, im Aberglauben, durch den abscheulichsten Götzen- und Opfercultus, durch falsche Orakel und eine grenzenlose sittliche Verkommenheit gebunden. Auf dem politischen Schauplatze waren nach gewaltigen Kämpfen und greuelhaften Verwüstungen, nur wenige Völker als weltherrschende übrig geblieben. Das stärkste Volk der Erde war das Römische. Europa bis in den fernen Norden, Asien bis an das Caspische Meer und die Arabische Wüste, Afrika soweit es gekannt war, gehorchte den Befehlen, welche aus der Weltstadt Rom an sie ergingen. Die ganze Erde war hierdurch in einen engern Verband zu einander getreten; die fremden Völker und Nationen waren sich durch Regierung, Handel, Sitte und Sprache genähert.

Daß die Welt einer wichtigen Veränderung entgegengehen werde, darüber gingen bereits Sagen im Munde der Völker um, von welchen Niemand genau wußte woher sie kamen. Die Magier im Orient erwarteten den Stern aus Jakob, welcher ihnen durch ein Sternbild verkündet werden sollte. Sueton und Tacitus berichten von Sagen, welche unter den Völkern vorhanden waren, über einen großen Herrscher, welcher erstehen sollte. Eine Weissagung, welche die Perser auf Zoroaster, die Chinesen auf Confucius zurückführen, ließ einen Erlöser erwarten, der an den Ablauf gewisser Cyclen und an den Schluß des großen Jahres Gottes von 4320 Mondjahren geknüpft war. Philosophirend erkannte Plato, daß ein

Digitized by Google

Erlöser vom Himmel kommen müsse[1]). Aber über das Wie und Wann, darüber wußte Niemand eine Antwort. Selbst die Juden, welche feste göttliche Verheißungen über den König der Welt, welcher einstens kommen sollte, besaßen, und auf welche auch alle diese unter den andern Völkern umlaufenden Weissagungen zurückzuführen sein dürften, wo sie anders nicht an die frühere allererste Weissagung anknüpfen; selbst diese Juden hatten sich aus ihren Verheißungen einen Messias und ein Messiasreich in Gedanken gebildet, welches dem verheißenen nicht anders entsprach, als die Versprechung des Satans die er Jesus gab, wenn er vor ihm niederfallen und ihn anbeten wolle, zu dem Reiche, welches der Herr zu stiften gekommen war.

Ganz eigenthümlich waren aber in jener Zeit die politischen Verhältnisse dieses Volkes der Juden gestaltet. Nachdem es aus einem langen Exil unter Cyrus in das Heimathland Canaan zurückgekehrt war, nachdem es unter Persischer und Macedonischer Oberhoheit gestanden, und unter den Maccabäern sich seine Selbstständigkeit mit dem Schwerdte wieder errungen und nachmals unter den Hasmonäern selbst zu einem Königreiche sich wieder erhoben hatte; war es allmählich unter die Obergewalt der Römer gekommen. Das Scepter war bereits vom Stamme Juda gewichen. Ein König aus fremdem Stamme, ein Idumäer, saß auf dem Throne. So wurden die gläubigen Israeliten lebhaft an die Weissagungen des sterbenden Jakob erinnert. Zu einer Aenderung dieses Zustandes war auch gar keine Aussicht vorhanden. Die eigene alte Kraft des Volkes war dahin; die mächtigen Nachbarstaaten waren verschwunden; die alte Feindschaft war ermattet; das Römische Kaiserreich stand in der Blüthe seiner Kraft, und Judäa drohte in Kürze ein Bestandtheil des Römischen Reiches zu werden. Aber nicht blos die frommen und gläubigen Israeliten hofften jetzt auf das nahe Erscheinen des Messias: das ganze Volk glaubte die Zeit des Messiasreiches mit seinem irdischen Glanze und Glück nahe, ungeachtet ihnen gar oftmals mit dem Schwerdte bewiesen wurde, daß sie ihre Zeit nicht begriffen und ihre Erwartung nicht die richtige war. Hierdurch wurden sie zwar in ihrem Eifer, die messianische

[1]) Wahrscheinlich war auch er den durch die Juden ausgestreuten Traditionen nicht fremd geblieben.

Digitized by Google

Zeit herbeizuführen, etwas gemäßigt; die Priesterschaft wurde selbst besorgt und vorsichtig; ihre Hoffnungen aber auf den Messias blieben lebendig. Nur durch die Sünden des Volkes, werde noch, glaubte der damals entstandene Orden der Essener, die Ankunft des Messias verzögert.

In dieser allgemeinen Erwartung, als endlich die Zeit zur Erfüllung reif und die Weissagung Jakobs schon erfüllt war, da erschien der göttliche Heiland; zwar nicht nach der Erwartung der Masse der Juden, doch aber so wie ihn die Propheten verheißen hatten: Der Gottessohn erniedrigte sich zur Knechtsgestalt, um das ganze Menschengeschlecht zu befreien. Er ward geboren in Bethlehem aus Davids fürstlichem Stamme, erzeugt vom heiligen Geiste, empfangen und geboren aus Maria der Jungfrau. So erschien der Sohn Gottes als Menschensohn in der Welt und ward den Menschen gleich in Allem außer der Sünde. So war es der Wille des Vaters, welchen mit Freiheit der Sohn aus Liebe zu den Menschen erfüllte. Er ward sterbens- und leidensfähig, um durch sein Leiden und Tod den Tod und die Leiden der Welt hinwegzunehmen.

3. Jesus der Messias als Gottmensch und Gesandter Gottes.

§. 6.

Jesus kam in die Welt als der von den Propheten des alten Bundes vorherverkündigte Messias zur Erfüllung aller der Zwecke, welche in dem von Gott gewollten Heilsplane lagen und auch größtentheils in den vorausgegangenen Gottesoffenbarungen ausgesprochen waren.

Während der Messias in der frühesten Weissagung Gen. c. 3, 15 als ein Nachkomme des Weibes angekündigt ist, tritt in den spätern Weissagungen der Propheten eine doppelte Seite des Erlösers hervor. In Einer Beziehung wird er nämlich als Gott [1]), in einer andern als Mensch und Menschensohn geschildert [2]). Derselbe Prophetengeist, welcher ihn einen Sohn Davids nennt, bezeichnet ihn auch als den Herrn Davids.

In der Person Jesu ist diese Voraussagung verwirklicht. Er erscheint als Gottmensch, als Gott und als Mensch; zwei Naturen, die göttliche und menschliche, sind vereinigt in Einer Person.

---

[1]) Ps. 2, 7; 100, 4. Jes. c. 9, 5. 6.
[2]) Dan. c. 7, 13. Jes. c. 9, 5. 6; c. 11, 1.

Digitized by Google

Nach dieser doppelten Seite zeigt er sich nicht nur wirksam bei Erfüllung der messianischen Zwecke; sondern schon sein Eintritt in die Menschheit, insofern er von einer unbefleckten, reinen Jungfrau empfangen und geboren, aber von Gott selbst gezeugt wurde, kündigt ihn als solchen an.

So ging die Gottheit eine Verbindung mit der menschlichen Natur ein. Der göttliche Logos ward Fleisch, erschien in der Welt und wohnte unter den Menschen. Es war dies ein Zustand der Erniedrigung, in welchen die zweite Person der Gottheit eintrat, indem der Sohn Gottes Knechtsgestalt annahm, und den Menschen in Allem gleich ward außer der Sünde. (Philipp. c. 2, 6. 7. Hebr. c. 4, 15; c. 7, 26.) In diesen Zustand eingetreten ward er geboren als Kind, wuchs heran zum Knaben und Manne, hatte menschliche Bedürfnisse nach Speise und Trank, nach Ruhe und Schlaf, empfand Müdigkeit, Freude, Trauer, Entrüstung, Mitleid und Wohlwollen, war leidensfähig und dem Leibestode unterworfen. Das Aussermenschliche in Jesus offenbart sich aber durch seine Zeugung und Geburt, durch sein Vorherwissen und göttliches Wirken, durch seine Auferstehung von den Todten, die Himmelfahrt, die Sendung des heil. Geistes, und durch das ganze Werk, welches er vollbrachte.

Obgleich wir nun die Art und Weise der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu nicht unter die empirischen Verstandesbegriffe fassen können; so erkennen wir doch als Forderung zur Erfüllung des Zweckes, weshalb sie erfolgte, daß diese Verbindung eine solche gewesen sein mußte, daß keiner derselben wesentlich Eintrag geschah; daß vielmehr beide in Christus zur vollen Geltung kamen.

Wenn wir daher in den Evangelien Aussprüche Jesu lesen, worin er sich für Eins mit dem Vater und für selbst Gott erklärt, so daß der, welcher ihn sehe, auch den Vater sehe (Joh. c. 14, 10. 11); Andrerseits dagegen von ihm erfahren, daß er als Gesandter Gottes und im Auftrag des Vaters lehre und wirke, daß nur der Vater die Stunde des letzten Gerichts kenne (Joh. c. 8, 16. Mark. c. 13, 32); so finden diese verschiedenen Aussprüche in jener doppelten Beziehung ihre Begründung.

Anlangend die Reden und Handlungen Jesu als Messias, so sind dieselben als gottmenschliche Lehren und Werke aufzufassen. Aber auch hier offenbart sich die obige Duplicität in Christus, wobei nach der richtigen Bemerkung des h. Hieronymus zwischen den Handlungen selbst zu

Digitized by Google

unterscheiden, und nicht die Person zu trennen ist[1]). Bisweilen nämlich tritt in diesen Handlungen nach ihrer äussern Erscheinung das Göttliche in Christus in den Vordergrund; bisweilen kömmt vorzugsweise das Menschliche zur äussern Wahrnehmung. Das Erstere ist der Fall bei seinen Wunderwirkungen, bei seinen Weissagungen, und in den Reden, worin er sich Gott gleich stellt, sich als den zukünftigen Weltrichter erklärt, und von sich selbst aussagt, daß er das wahre Himmelsbrod sei, daß er das ewige Leben gebe, und in Bezug auf sich selbst, daß er Gewalt habe sein Leben hinzugeben und es zu nehmen (Joh. c. 10, 18).

Dagegen tritt die menschliche Seite hervor, wenn wir sehen, daß er versucht wird, daß er menschlich fühlt und leidet, betet und bittend zu Gott um Erhörung fleht; ein Moment, worauf im Hebräerbriefe c. 5, 7 u. 8 besonderes Gewicht gelegt ist, um zu beweisen, daß Jesus Gehorsam gelernt und ein mitleidiger Hoherpriester geworden sei.

Bisweilen erscheint beides, das Göttliche und Menschliche, in Einer Handlung vereinigt: So bei der Auferweckung des Lazarus der Unwille über die Verstocktheit der ihn umgebenden Juden, das Weinen beim Anblicke des Schmerzes der Geschwister des Verstorbenen, und endlich der göttliche Machterweis, womit er den Verstorbenen aus dem Grabe rief[2]).

Der Zweck dieser Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus war die Erlösung der Menschen und die Gründung des Gottesreiches. Durch einen Nachkommen des Weibes sollte die Sündenschuld getilgt werden. Dieser zweite Adam, so lag es im göttlichen Heilsplane, sollte den Menschen in Allem ähnlich werden ausser der Sünde (Hebr. c. 4, 15). Nur in dieser Weise war es nach dem Willen des Vaters möglich, das große Werk der Erlösung zu vollbringen.

§. 7.

In dieser seiner Erscheinung als Gottesgesandter verlangte Jesus Glauben an ihn als die Bedingung, um der Früchte seines zu vollbringenden Werkes theilhaftig zu werden. Von diesem Glauben ausgehend sollte seine Lehre als göttliche Lehre aufgenommen und befolgt werden[3]). Die Wunder, welche er wirkte, vollbrachte er zunächst nicht, damit hier-

[1]) Hieron. lib. II. Comment. in Mtth. c. 14, 23.
[2]) Joh. c. 11, 33–44.
[3]) Röm. c. 10, 17.

Digitized by Google

durch die Menschen an ihn glauben sollten. Darum wird Joh. c. 4, 45 bis 48 an den Galiläern nicht ohne Tadel bemerkt, daß sie nur wegen der Wunderzeichen glaubten. Nach Joh. c. 2, 23. 24 vertraute Jesus sich solchen Gläubigen nicht an. Wo Jesus sich aber selbst auf seine Wunder als Glaubenserweise beruft, da erscheint diese Berufung als letzte Appellation an ein ungläubiges Geschlecht, welches seiner Lehre nicht glauben wollte. Der nächste Grund seiner Wunderwirkung ist nach den Evangelien in den Weissagungen der Propheten zu suchen, wornach er als Wunderthäter vorherverkündigt war. Weshalb in dieser Beziehung der h. Gregor d. Gr. sehr wahr bemerkt: prophetiae fidelibus datae sunt non infidelibus, signa autem infidelibus non fidelibus [1]). Insofern haben seine Wunder dieselbe Bedeutung wie seine Lehre und sein ganzes Erlösungswerk; während dieselben Andrerseits für den Unglauben und den schwachen und wankenden Glauben als Fingerzeig und zur Stärkung dienen konnten.

Der Glaube an Jesus als den Messias und Gottessohn sollte demnach auf dem Glauben an die Aussprüche der Propheten über den Messias beruhen und daraus hervorgehen. Darum weil in Jesus alle Weissagungen der Propheten sich erfüllten, sollte an ihn und seine Lehre geglaubt werden.

Die Lehre Jesu erscheint sonach als eine Mittheilung des göttlichen Willens an die Menschen, welcher in dem jetzt zu gründenden Gottesreiche zur Vollziehung kommen sollte, nachdem das Erlösungswerk selbst durch Christus vollbracht worden war. Als solche Lehren sind auch die Weissagungen Christi aufzufassen, worin er Offenbarungen gab, welche theils Zustände und Ereignisse der Zukunft betreffen, theils direkte Belehrung über eintretende Gottesoffenbarungen sind. So wie sich in Jesus Weissagungen erfüllten, so sprach er Weissagungen, deren Erfüllung in der Zukunft lag, und welche im bereits vorhandenen Glauben erfaßt werden mußten. Hierhin gehören sowohl die Weissagungen über sich selbst, welche eine theils nahe, theils ferne Zukunft betreffen (Joh. c. 2, 19; c. 3, 14, Matth. c. 23, 37—38), als auch die Weissagungen über seine Jünger (Joh. c. 1, 52; Matth. c. 4, 19; c. 9, 15; c. 10, 16; c. 16, 17); endlich die über das Reich Christi (Joh. c. 4, 21; Matth. c. 9, 17; c. 5, 17;

[1]) Vgl. Matth. c. 12, 17—21. Jes. c. 42, 1—4. Greg. in Evg. Lib. I. homil. X. c. 1.

Digitized by Google

c. 8, 11; c. 10, 34; Joh. c. 6, 36) und über das Ende der Welt (Matth. c. 24, 29—35; c. 23, 37—38).

Sieht man auf den Inhalt der Lehren Christi, welche nicht Weissagungen sind, so wurde die vollkommenste Gotteserkenntniß, wie dieselbe für die Menschen möglich ist, durch dieselben mitgetheilt, damit auf Grund derselben das vollkommene Leben nach dem Willen Gottes erfolgen konnte, wobei als Muster der Nachahmung der Gottmensch Christus selbst sich aufgestellt hatte.

Eine Vergleichung der Alttestamentlichen Gottesoffenbarung mit der des Neuen Testaments zeigt diesen Fortschritt vollständig. Von Jesus selbst wurde er in Bezug auf das sittlich-religiöse Leben nach seinen Grundzügen in der Bergpredigt entwickelt und veranschaulicht.

Außer den Belehrungen über das Wesen, den Charakter und den Zweck der neuen Gottesoffenbarung, enthalten diese Lehren Jesu Offenbarungen in Betreff des dreipersönlichen Gottes, und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen, ferner Offenbarungen über die Engel, über das Jenseits, über den Zweck und die Mittel der Erlösung, über die letzten Dinge, so wie über die nothwendige Beschaffenheit der wahren Gottes-Verehrung; alles Aufschlüsse, welche zu wissen dem Theilnehmer am Gottesreiche zum Heile nothwendig waren.

Blicken wir auf die Form, in welcher Jesus seine Lehren mittheilte: so sind zunächst die besondern Lehren an seine Jünger, worin er sie unterrichtete und welche in den Evangelien nicht mitgetheilt sind, hier ausser Acht zu lassen. Ferner ist zwischen Belehrungen seiner Jünger und des aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Volkes zu unterscheiden. Die Jünger lehrte er nach seiner eignen Aussage bis zur Zeit seines Scheidens von ihm in Gleichnissen, und zwar aus dem Grunde, weil sie hierfür am meisten geeignet waren, bis sie den h. Geist empfangen und dadurch erleuchtet sein würden, um die volle Wahrheit ganz und richtig zu erfassen. Jedoch finden wir, daß er ihnen den Sinn einzelner Gleichnißreden auch auf ihr Befragen erklärte.

Zu dem Volke lehrte Jesus auch in Gleichnissen, da auch dies von den Propheten über den Messias vorausgesagt war. Hierbei ist allerdings nicht zu übersehen, daß die Parabel die einfachste Form ist, um Lehren in der Anschauung und im Gedächtniß zu erhalten und zur Erforschung der

Digitized by Google

Wahrheit anzuregen, während sie Andererseits dem Unglauben verschlossen blieben, wie es nach prophetischer Vorhersagung im Messiasreiche nicht anders sein sollte.

Die von Jesus gelehrten Parabeln betreffen theils Einrichtungen und Qualitäten des Gottesreiches, wie es sich gestalten sollte; insofern haben sie den Charakter der Weissagung, z. B. über die Bedingungen zur Aufnahme in das Reich Gottes, über die Bestandtheile aus würdigen und unwürdigen Mitgliedern, über die Zeit der Vollendung, die Wiederkunft Christi und das letzte Gericht; theils beziehen sie sich auf das sittliche und religiöse Leben in demselben.

Sodann lehrte Jesus auch ohne und außer der Parabel. Namentlich gehören hierher seine Lehren über Gott in seiner Dreipersönlichkeit, über das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater, beider zu den Menschen und des heiligen Geistes in dieser doppelten Beziehung. Diese Lehren ließen sich nicht gleich den andern an sinnliche Dinge anknüpfen und dadurch veranschaulichen.

So wie aber die Worte Gottes Werke sind, so sind auch die Werke Christi Worte der Lehre. In dieser Beziehung lehrte er indirekt durch sein Wunderwirken über die Macht und Güte Gottes, über die Sünde als Quelle des Uebels unter den Menschen, und über die neuen Zustände im Gottesreiche im Verhältniß zu den früheren [1]).

Ein solches indirektes Lehren war auch das eigene Beispiel Jesu, worin der Gehorsam gegen Gott, die Liebe zu den Menschen, der Haß des Bösen, die strenge Gerechtigkeit Gottes und wiederum seine große Barmherzigkeit zur Anschauung und zum Bewußtsein kamen.

4. Die Gründung des Reiches Gottes und die christliche Kirche.

§. 8.

Das Messiasreich sollte nach den Weissagungen der Propheten mit dem Antritt der Herrschaft des Messias beginnen und von da an als ein Reich des Glückes und Friedens ewig währen. Der Gewalt dieses unsterblichen

[1]) Vgl. Greg. M. Hom. XVII. in Evangelia: Dominus et Salvator noster aliquando nos sermonibus, aliquando vero operibus admonet. Ipsa enim facta praecepta sunt, quia dum aliquid tacitus facit, quid agere debeamus innotescit.

Digitized by Google

Königs sollte kein Volk widerstehen können, und seine Herrschaft sich über die ganze Erde verbreiten.

Gegen das Ende der Vorbereitungszeit auf die Ankunft des Messias trat der Täufer Johannes auf und verkündigte die Nähe des Reiches Gottes. Als Vorbereitung, um in dasselbe einzugehen, verlangte er Buße, Aenderung des bösen und Beginn eines Gottgefälligen Lebens.

Noch war die Wirksamkeit des Johannes nicht ganz zu Ende als Jesus öffentlich auftrat, gleichfalls die Nähe des Himmelreichs verkündigte und zur Buße und zum Glauben an seine Verkündigung aufforderte[1]).

Wie in diesem Auftreten Jesu angedeutet ist, begann das Messiasreich noch nicht alsbald mit dem Erscheinen Jesu in der Welt; sondern sein Anfang datirt erst von dem Zeitpunkte an, wo Jesus durch seinen Tod die Erlösung der Welt vollbracht hatte. Der Zeitraum von dem öffentlichen Auftreten und Wirken Jesu bis zu seinem Versöhnungstode am Kreuze war daher die von dem Messias selbst vollzogene nächste Vorbereitung auf das Gottesreich. Bis dahin bewies er sich als den von den Propheten geweissagten Messias und den erwarteten Heiland, theilte die göttliche Offenbarungslehre seinen Jüngern mit und stellte die Bedingungen fest, unter welchen die Aufnahme in das Gottesreich statt finden sollte.

Wenn wir daher in dem ersten Jahre des Wirkens Jesu finden, daß er durch seine Jünger taufen ließ[2]), so ist diese Taufe ähnlich wie die des Johannes eine Vorbereitungstaufe, und von der Taufe, welche die Apostel, nachdem das Gottesreich begonnen hatte vollzogen, wesentlich verschieden. Wenn Jesus ferner seine Apostel und auch 72 andere Jünger zu verschiedener Zeit aussendet zur Verkündigung des Evangeliums[3]); so ist auch diese Sendung von der späteren Sendung der Apostel, wozu sie nach der Auferstehung und unmittelbar vor der Himmelfahrt Christi den Auftrag und durch die Sendung des heil. Geistes die Weihe erhielten, ebenfalls verschieden[4]).

---

[1]) Matth. c. 4, 17. Mark. c. 1, 15.
[2]) Joh. c. 3, 22; c. 4, 1. 2.
[3]) Matth. c. 10, 1 ff. Mark. c. 3, 14 ff.; c. 6, 7 ff. Luk. c. 9, 1 ff.; c. 10, 1—20.
[4]) Matth. c. 28, 18—20. Mark. c. 16, 15—18.

Digitized by Google

§. 9.

Wie sich somit bei und nach der Ankunft des Messias eine Zeit der Vorbereitung auf das Messiasreich und der wirkliche Eintritt desselben unterscheiden läßt; so ist auch das begonnene Gottesreich selbst wieder in zwei Bestandtheile geschieden, wovon der erstere sich wiederum als Vorbereitung zu dem andern als der Vollendung verhält. Jenes ist das Gottesreich auf Erden, dieses andere das im Himmel. Jenes wurde vom Messias vorbereitet und in seinen Grundzügen schon vor seinem Versöhnungstode festgestellt, vollzogen aber und ins Leben trat es nach seiner Auferstehung mit der Sendung des heil. Geistes. Das Gottesreich im Jenseits verhält sich zu diesem also, daß es als Lohn allen denen zufällt, welche hier auf Erden wahre und würdige Theilnehmer des Reiches Gottes sind.

Dieses Gottesreich auf Erden wurde gegründet mitten in der verderbten Welt, und zwar so, daß seine Theilnehmer auf die Welt verzichten und ihr nicht mehr angehören können; sie sollen in der Welt sich befinden, aber nicht von der Welt sein [1]).

Die Berufung zur Theilnahme am Gottesreiche ergeht an die ganze Welt; dennoch aber werden nur wenige die Auserwählten sein. Nicht bloß Berufene und Würdige, sondern auch Unwürdige werden in dieses Gottesreich auf Erden eintreten; das Gottesreich im Jenseits aber enthält nur die Auserwählten, der Sonderungsprozeß geht vor durch das Gericht. Jenes Verhältniß aber währt bis zum Ende der Welt [2]).

Da so das Gottesreich mitten in der bösen Welt gegründet wurde, und Gute und Böse in dasselbe eintreten sollten; so erwuchs ihm eine zweifache Gefahr: Von Außen Haß und Verfolgung; von Innen aber das unter dem Weizen wuchernde Unkraut, falsche Lehrer und Propheten, welche die Gläubigen zu verführen suchen. Gegen diese zweifache Gefahr mußte das Gottesreich auf Erden gesichert werden, sollte nicht sein Bestand in Frage kommen. Da es aber nach Gottes Willen währen sollte bis ans Ende der Welt; so gab Jesus demselben seinen göttlichen Beistand und verhieß den Aposteln seinen Schutz und sein Verbleiben bei ihnen bis ans Ende der Welt. Für die Gläubigen kommt es bei den Verfolgungen und

[1]) Joh. c. 14, 17—27; c. 15, 19; Phil. c. 2, 15.
[2]) Matth. c. 13, 29. 30; c. 25, 31. 32.

Digitized by Google

Drangsalen auf das Ausharren an; den guten Erfolg wirkt der zur Rechten Gottes sitzende Messias. Gegen Irrlehrer sichert der lebendige Glaube und das Verharren in der Gnade. Außerdem aber gab Jesus dem Gottesreiche auf Erden, welches nach dem Obigen nichts anders als die Kirche Christi auf Erden ist, zum Schutze gegen die Gefahren von Außen und Innen noch eine besondere Organisation, wodurch es als ein fest geschlossenes und gegründetes Ganzes da steht, stark genug um die feindlichen Versuche des Höllenfürsten wirksam zurückweisen zu können.

Als Kernpunkt dieser Organisation ist die Gründung der Kirche auf Petrus als den Felsen, wogegen die Pforten der Hölle nichts vermögen, anzusehen. Petrus und, da die Kirche bis ans Ende der Welt ohne Aenderung bleiben soll, seine Nachfolger sind der Grundstein und das Fundament, worauf die sichtbare Kirche Christi ruht. Seine Machtvollkommenheit ist die unbeschränkte Regierungsgewalt im Gottesreiche auf Erden, und zwar so, daß seine Handlungen des Bindens und Lösens auch Geltung haben sollen für die Kirche Christi im Jenseits [1]). Zwar wurde den sämmtlichen Aposteln die Gewalt gegeben Sünden zu erlassen und nicht zu erlassen; aber die oberste Leitung und Regierungsgewalt wurde nur dem Petrus gegeben.

Wie dieselbe geübt werden sollte, darüber gab der Herr dem Petrus schon vor seinem Leiden direkt z. B. Matth. c. 18, 15—20 und indirekt noch nähere Verhaltungsregeln in den Parabeln über die brüderliche Zurechtweisung und wie oft dem Bruder verziehen werden müsse (Matth. c. 18, 21. 22. Luk. c. 17, 3. 4.). Auch über das Verhältniß der Apostel zu einander, und eines jeden für sich hatte er Unterweisungen gegeben. Alle sollten sich als Diener betrachten. Jede Auktorität solle auf Demuth und Liebe beruhen (Mark. c. 9, 5. Joh. c. 13, 14 ff. Luk. c. 22, 24 ff.). Da sich die Kirche Christi auf Erden in die lehrende und lernende scheidet, und da durch Irrlehrer die größten Gefahren drohten, so gab Jesus allgemein als Kriterium an, daß jeder Baum an seinen Früchten zu erkennen sei; sodann aber lehrte er, daß ein jeder Hirte durch die rechte Thüre eingegangen sein müsse, zum Beweise, daß er ein guter Hirte und kein Dieb oder Räuber sei [2]). Was er so in Parabeln lehrte, das fand nach der Sen-

[1]) Matth. c. 16, 18. 19. Joh. c. 21, 15—17.
[2]) Matth. c. 7, 16 ff. Joh. c. 10, 1 ff.

Digitized by Google

dung des h. Geistes durch die Apostel seine Vollziehung dadurch, daß sie im Auftrage Christi die Weihe eines Sakramentes mit sichtbarem Zeichen und seiner übernatürlichen Wirkung als Kriterium für den Eintritt in das Lehramt der Kirche festsetzten.

Zur Aufnahme für jeden Gläubigen in die Kirche war die Wiedergeburt aus Wasser und dem heil. Geiste nothwendig. Joh. c. 3, 5. Dabei machte eine frühere oder spätere Berufung keinen Unterschied. Worauf für den Berufenen Alles ankam, das war das Verbleiben im Glauben und in der Gnade.

Die Theilnahme an dem Messiasreiche auf Erden, an Glauben und Taufe als die erste Bedingung gebunden, gab aber die gegründete Hoffnung auf den Eintritt in das Messiasreich im Jenseits nur dann, wenn in jenem Verhältnisse von dem Aufgenommenen Alles gehalten wurde, was Christus geboten hatte [1]).

Diese Gebote sind weder in den Evangelien, noch in ihnen und den übrigen Schriften des N. B. alle enthalten; sondern wie die Apostel diejenigen waren, welche durch den heil. Geist in alle Wahrheit geführt wurden; so waren sie auch die Inhaber derselben und übertrugen sie auf ihre Nachfolger. In den Evangelien selbst aber treten einzelne Gebote als besonders wichtige heraus, wozu namentlich jenes Eine gehört, welches als ganz besondere Bedingung für das ewige Leben von Jesus aufgestellt wurde, nämlich der Genuß des Himmelsbrodes, dessen Einsetzung er, nachdem er es früher verheißen, am Abende vor seinem Leiden vollzog [2]).

So liegt schon in den Evangelien die ganze Idee und ein wesentlicher Theil der Grundzüge ausgesprochen, was die Kirche Christi auf Erden sein und wornach sie sichtbar construirt werden sollte. Nach ihrem Auftrage und geleitet vom heil. Geiste setzten die Apostel, so wie die Kirche Christi sich ausbreitete, Alles dieses ins Werk und trafen nach dem Willen Christi alle die Einrichtungen, wie dieselben in der katholischen Kirche vorhanden sind und ungeachtet aller Anfechtungen und Drangsale stets festgehalten werden.

---

[1]) Matth. c. 28, 20.
[2]) Joh. c. 6, 53 ff.; Matth. c. 26, 26 ff.

Digitized by Google

5. Von den Quellen der Lebensgeschichte Jesu.

§. 10.

Die vier kanonischen Evangelien.

Das Leben und Wirken Jesu Christi auf Erden liegt in vier selbstständigen Berichten, den kanonischen Evangelien, vor. Zwei derselben rühren von Aposteln unmittelbar her, die beiden andern sind von Apostelschülern verfaßt. Keine dieser Schriften macht darauf Anspruch, das gesammte Leben Jesu zu enthalten; auch war der Zweck der Abfassung derselben ein anderer und höherer, als der des gewöhnlichen Biographen. Deshalb sind auch Mittheilungen aus dem Leben Jesu, welche für die spätere Zeit von großem geschichtlichem Interesse sein konnten, und wozu diesen Männern, wenn sie dieselben zu machen beabsichtigten, das Material nicht schwer zugänglich sein konnte, kaum berührt, oder ganz übergangen.

Das Evangelium des heiligen Matthäus.

Die erste dieser Schriften ist das Evangelium des Apostels Matthäus. Matthäus, auch genannt Levi, war von Geburt ein Jude aus Galiläa und Sohn des Alphäus [1]). Zu Anfang des Jahres 781 u. c., als Jesus bereits ein Jahr lang öffentlich als Messias gewirkt hatte, bekleidete er noch das Amt eines Untereinnehmers an der Zollstätte bei Kapharnaum am See Genneſareth, von wo ihn Jesus als seinen Jünger berief. Gegen die Sitte der strengern Juden stand er mit den übrigen Zöllnern daselbst und mit andern Nichtjuden in freundschaftlichem Verhältnisse, wie sich aus der evangelischen Nachricht von dem Mahle ergiebt, welches Matthäus Jesus zu Ehren in seinem Hause veranstaltete, wozu er auch diese, nicht ohne Anstoß bei den Juden zu erregen, eingeladen hatte, und was für Jesus selbst eine Ursache von Feindseligkeiten der Juden gegen ihn wurde [2]).

Nach der Himmelfahrt des Herrn verblieb er mit den übrigen Aposteln in Jerusalem (Act. c. 1, 13) bis ihr ausgedehntes Missionsgeschäft

---

[1]) Matth. c. 9, 9. Mark. c. 2, 14. Luk. c. 5, 27.
[2]) Matth. c. 9, 10—13. Mark. c. 2, 15—17. Luk. c. 5, 29—32.

Digitized by Google

in der ganzen Welt begann[1]). Wohin Matthäus sich damals zuerst begeben, wo er weiter gelebt und gewirkt, und wo er gestorben sei, darüber sind nur spärliche Ueberlieferungen, die theilweise jedoch dem Anfange und der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehören, vorhanden[2]). Zuerst soll er, nach einem Zeugniß des heiligen Irenaeus und des Clemens Alexandrinus den Hebräern das Evangelium verkündigt haben, und zwar, wie Irenaeus bemerkt, zur Zeit als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche gründeten. Als er sich von dort hinweg begab, um das Evangelium weiter zu verbreiten, habe er für die Hebräer das in ihrer Sprache schriftlich verfaßte Evangelium herausgegeben, um auch in seiner Abwesenheit noch ihr Lehrer zu bleiben und um die Juden zu unterrichten, daß Jesus der Messias aus dem Hause Davids sei, weshalb er auch das Evangelium mit der Genealogie Christi eröffnet habe[3]). Demnach fällt die Abfassungszeit dieses Evangeliums noch vor die Zerstörung Jerusalems, und Matthäus hat dasselbe an irgend einem Orte in Palästina selbst verfaßt. Der Inhalt des Evangeliums widerstreitet diesen beiden Angaben nicht nur nicht, sondern bestätigt sie[4]).

Später begab sich Matthäus auch noch zu andern Völkern. Als solche werden die Aethiopier, die Macedonier, die Einwohner von Obersyrien am Euphrat und die Perser genannt. Zu Hierapolis in Parthien, nach Andern in Persien, soll er den Martyrtod erlitten haben[5]). Sein Evangelium fand Pantänus, der Lehrer des Clemens Alexandrinus, in Indien, wohin es durch den Apostel Bartholomäus gebracht worden sein soll[6]).

Der in dem Neutestamentlichen Kanon befindliche griechische Matthäus ist eine Uebersetzung des ursprünglich aramäisch abgefaßten und darum

---

[1]) Nach einer bei Eusebius H. E. lib. V. c. 18 aus Apollonius aufbewahrten Nachricht verblieben die Apostel 12 Jahre in Jerusalem.

[2]) Iren. Adv. Haer. lib. III. c. 1, n. 1. Clem. Alexdr. bei Euseb. H. E. III. c. 24.

[3]) Iren. a. a. O. u. Fragm. XXIX. (S. 842 ed. Stieren). Papias bei Euseb. H. E. III. c. 39. Clem. Alexdr. bei Euseb. III. c. 24.

[4]) Vgl. Fr. Delitzsch Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanon. Evangelien. Leipzig 1853. S. 55. u. ff.

[5]) Rufin. H. E. X, 9. Socr. H. E. I, 19. Niceph. Callist. H. E. II, 41. Ambros. ad Ps. 45. Simon Metaphrast. Doroth. Episc. Tyri Synops.

[6]) Euseb. H. E. V, 10.

Digitized by Google

nur für einen kleinern Leserkreis brauchbaren Originals. Nach der innern Beschaffenheit dieser Uebersetzung zu schließen, wohin die Citate aus dem A. T. und die freie Bewegung in Anführung von syrochaldäischen Wörtern und ihrer Dollmetschung besonders gehören, ist dieselbe noch im ersten Jahrhundert und wahrscheinlich unter den Augen des Apostels selbst gefertigt. Es erhält diese Vermuthung dadurch eine Bestätigung, daß in dem Briefe des Barnabas und bei den apostolischen Vätern, so wie bei Justin, der griechische Matthäus schon benutzt erscheint [1]).

Der von Irenäus bereits angedeutete und auch leicht erkennbare Zweck dieses Evangeliums war, für Christen aus dem Judenthum, so wie auch wohl für Juden zu ihrer Bekehrung, nachzuweisen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei. Darum setzte er an die Spitze des Evangeliums eine Genealogie, welche Jesus als einer Davidischen Familie angehörend nachwies. Im Evangelium selbst hob er solche Thatsachen aus dem Leben Jesu heraus, welchen er die messianischen Weissagungen des A. B. zur Seite stellen und so Zug um Zug beweisen konnte, daß diese in Christus erfüllt worden seien. Eine Reihe von mitgetheilten Lehren Jesu hat den Zweck zu zeigen, daß durch die Heilslehre die Satzungen und Gebote des Alten Bundes nicht vernichtet, sondern erfüllt und vervollkommnet werden. Daneben gehen Erläuterungen zum Verständnisse des Gottesreiches, Wunder und Weissagungen Jesu, und endlich die volle Erzählung des Versöhnungswerkes Jesu durch seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt.

Das ganze Evangelium zeichnet sich als ein Abdruck des geschichtlichen Theiles des apostolischen Kerygmas, womit Matthäus die Juden wahrscheinlich im nördlichen Theile Palästinas und auf der Ostseite des Jordan zu Christus bekehrte. Im Ganzen zwar chronologisch fortschreitend herrscht im Einzelnen die sachliche Anordnung und Anreihung, als die älteste dem apostolischen Kerygma entsprechende naturgemäßeste Form, die sich selbst bei Justin noch vorfindet, überwiegend vor. Diese Anordnung ist die Ursache, daß im Einzelnen räumlich und zeitlich getrennte Ereignisse verbunden und zeitlich spätere früher stehen. Der Hauptzweck des Evangeliums war aber Veranlassung, daß nicht überall die Präcision

[1]) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 12 u. ff.

Digitized by Google

in der Erzählung herrscht, welche bei Markus oder Johannes und auch theilweise bei Lukas vorkommt.

Diesem Zwecke des Evangeliums ist es auch zuzuschreiben, daß dasselbe einen verhältnißmäßig nur geringen Theil der Ereignisse aus dem Leben Jesu enthält. Von der Jugendgeschichte Jesu ist nur die übernatürliche Belehrung Josephs durch den Engel über die zur Mutter des Messias erwählte Jungfrau Maria, die Erscheinung der Magier zur Zeit der Geburt Jesu, die Flucht nach Aegypten, des Herodes Kindermord und die Rückkehr der heiligen Familie nach Nazareth mitgetheilt.

Aus dem ganzen ersten Jahre des öffentlichen Lebens Jesu erfahren wir bei Matthäus das Ereigniß der Taufe und Versuchung zu Anfang dieses Jahres; sodann gegen das Ende desselben, mit Uebergehung einer achtmonatlichen Wirksamkeit Jesu in Judäa und Peräa, die Rückkehr Jesu nach Galiläa nach der Gefangennehmung des Johannes; ferner die bis zum zweiten Passahfeste in Galiläa zu Kapharnaum und in der Umgegend stattgefundenen Vorgänge. Außerdem aber auch die kurz vor dem Passahfeste gehaltenen, unter dem Namen der Bergpredigt bekannten Reden Jesu über das Messiasreich.

Von der Reise Jesu zum Passahfeste nach Jerusalem und seiner Rückkehr nach Galiläa meldet Matthäus wiederum nichts, ausgenommen die bei dieser Rückreise erfolgte Sendung des Johannes aus dem Gefängnisse an Jesus. Aus dem ungefähr 1½jährigen Aufenthalte Jesu in Galiläa, welcher jetzt folgt, deutet Matthäus zwar an mehreren Stellen an, daß die Thätigkeit Jesu sich nicht bloß auf die Gegend am See Tiberias, sondern auch nach dem nördlichen Theile von Galiläa bis nach Tyrus und Sidon und auf der Ostseite des Jordan bis in die Grenzgegenden von Syrien hin erstreckt habe; jedoch ist das, was wir hierüber mitgetheilt erhalten, verhältnißmäßig nur sparsam, obgleich Einzelnes auch ausführlicher als bei den übrigen Evangelisten erzählt ist.

Am meisten treten die Schilderungen der wachsenden Feindschaft der Pharisäer gegen Jesus, und die auf die Aussendung der Jünger Bezug habenden Belehrungen Jesu hervor.

Aus der Zeit zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste des Jahres 782 u. c. finden sich bei Matthäus nur einige kleinere und zerstreute Mittheilungen c. 8, 19—22; c. 11, 20—30.

Digitized by Google

Die Reise Jesu in Galiläa nach dem Hüttenfeste ist nur angedeutet c. 19, 1 und dann seines Aufenthalts in Peräa mit einer Mittheilung gedacht Matth. c. 19, 2—12[1]). Aus der drei und ein halb monatlichen Zeit, welche Jesus nach dem Tempelweihfeste bis zum letzten Passah in Peräa zubrachte[2]), hat Matthäus gleichfalls nur einige Skizzen geliefert c. 19, 13—30; c. 20, 1—16; wogegen er verhältnißmäßig sehr vollständig ist in Beschreibung der Ereignisse, welche in den Zeitraum von etwa acht oder neun Tagen fallen, nämlich vom Hinaufziehen Jesu nach Jerusalem zum letzten Passah bis zu seiner Auferstehung von den Todten; eine Eigenthümlichkeit, welche er mit den übrigen Evangelisten gemeinsam hat, die sich daraus erklärt, daß im Kerygma der Apostel der Versöhnungstod Jesu als der Beginn des Gottesreiches besonders wichtig war.

So behandelt Matthäus mit Ausnahme der Leidens- und Auferstehungsgeschichte vorzugsweise die Ereignisse in dem Leben Jesu, welche zum Schauplatze Galiläa und die Umgegend des Sees Tiberias haben. Nur einige Erzählungen fallen nach Peräa und Judäa. Manche Erzählungen sind ihm eigenthümlich: so aus der Vorgeschichte und Jugendgeschichte Jesu die Genealogie, die Ankündigung des Engels an Joseph, die Erscheinung der Magier und die Flucht nach Aegypten, der größte Theil der Bergpredigt, eine Anzahl Parabeln und ihre Auslegung, mehrere Wunderheilungen und Reden Jesu[3]).

In der Leidensgeschichte erzählt er allein den Tod des Judas (c. 27, 3—10), die Bewachung des Grabes und dessen Eröffnung durch einen Engel, die Bestechung der Wachthabenden Soldaten durch die Juden und außerdem eine Erscheinung Jesu[4]).

§. 11.
Das Evangelium des heil. Markus.

Markus, auch Johannes und Johannes Markus genannt, ein Verwandter des Apostels Barnabas, war der Sohn einer Christin Namens

[1]) Vgl. hierzu Delitzsch a. a. O. S. 51.

[2]) Das Fest der Tempelweihe schloß am 2. Thebet d. i. am 27. Dezember 782 u. c. Das nächste Passah begann am Abend des 6. April 783 u. c.

[3]) Matth. c. 18, 15—20, 23—35; c. 20, 1—16; c. 22, 1—14; c. 25, 1—30, 31—46; c. 9, 27—34; c. 17, 24—27; c. 23, 15—36.

[4]) Matth. c. 27, 3—10. 62—66; c. 28, 2—4, 9—10.

Digitized by Google

Maria in Jerusalem, in deren Hause sich um 46 n. Chr. die Jünger Jesu zu versammeln pflegten (Act. c. 12, 12). Nach einer Angabe des Epiphanius Haer. LI soll er einer von den 72 Jüngern Jesu gewesen sein, eine Angabe, welche mit der von Papias (bei Euseb. III. c. 39) gemachten Erfahrung, daß Markus den Herrn selbst nicht gesehen habe, nicht übereinstimmt.

Zuerst ein Begleiter des Paulus und Barnabas auf ihrer Reise nach Antiochien, und später über Cypern nach Pamphylien, begleitete er den Barnabas zur Zeit der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus nach Cypern, und befand sich zur Zeit der Gefangenschaft des Paulus zu Rom in dessen Gesellschaft als treuer Gefährte und Mitarbeiter (Col. c. 4, 10. Philem. v. 24. 2. Timoth. c. 4, 11).

In Rom erscheint er etwas später als Freund und Begleiter des Apostels Petrus, mit welchem er schon früher, als Petrus zu Babylon am Euphrat predigte, in Verbindung gestanden haben muß (1. Petr. c. 5, 3). Von Rom aus erhielt er eine Sendung nach Aegypten, verkündigte dort das Evangelium und war bis zum achten Jahre Neros Bischof in Alexandrien, woselbst er auch gestorben und begraben sein soll (Euseb. II c. 16. 24. Hieron. Catal. c. 8).

Das Evangelium wurde von ihm in Rom abgefaßt und damit in der letzten Lebenszeit der Apostel Petrus und Paulus begonnen. Papias bezeichnet es nach seinen vom Presbyter Johannes, einem Apostelschüler, erhaltenen Nachrichten als eine Aufzeichnung des Kerygmas des Apostels Petrus (Euseb. III, 39). In dieser Eigenschaft ist es auch von Justin (Dial. c. Tryph. c. 106) als Evangelium des Petrus deutlich genug bezeichnet, und von Irenäus (Adv. Haer. III, c. 1, 1) genannt.

Die nächste Veranlassung zur Abfassung desselben erhellt aus einer Mittheilung des Clemens Alexandrinus bei Euseb. H. E. VI, 4: darnach wünschten die Römischen Christen von Markus, dem vieljährigen Begleiter des Petrus, eine schriftliche Abfassung der mündlichen Verkündigung ihres Apostels. Auch soll Petrus um die Arbeit des Markus gewußt und dieselbe nicht verhindert, sondern zugelassen haben. Die Herausgabe selbst wird nach Irenäus in die Zeit des Todes der Apostel Petrus und Paulus gesetzt (Adv. Haer. Lib. III, c. 1, n. 1).

Das Markusevangelium, welches nach diesen völlig glaubwürdigen

Digitized by Google

alten Nachrichten das Kerygma des Apostels Petrus enthält, ist demnach um das Jahr 67 aer. vulg. verfaßt, einige Jahre später als das Evangelium des Matthäus, dessen Abfassungszeit noch vor den Ausbruch des Jüdischen Krieges (66 n. Chr.) zu setzen ist.

Einzelne Erscheinungen in beiden Evangelien lassen sogar vermuthen, daß die Schrift des Matthäus dem Markus bereits bekannt war, und selbst auf sein Werk im Einzelnen nicht ohne Einfluß geblieben ist; obgleich er sowohl in der Anordnung, wie auch in den Mittheilungen selbst seine Eigenthümlichkeit bewahrt hat. In ersterer Beziehung zeigt Markus ein vorwiegendes Streben nach chronologischer Anordnung des Stoffs, während wir bei Matthäus die naturgemäße Form des apostolischen Kerygmas fanden. Dem Bischof Papias war von dem Presbyter Johannes erzählt worden, daß Markus die Verkündigung des Petrus zwar fleißig, aber nicht in der Ordnung, wie das Einzelne von dem Herrn gesprochen oder vollführt worden, aufgezeichnet habe. Dabei wurde zu seiner Entschuldigung angeführt, daß er kein unmittelbarer Jünger des Herrn gewesen sei, und daß Petrus selbst nicht um eine Geschichte Jesu zu lehren, sondern so wie das Bedürfniß seiner Verkündigung es mit sich brachte, gelehrt habe. Ob diese Bemerkung auf einem Mißverständnisse des Papias, oder des Presbyters Johannes beruht, muß unentschieden bleiben. Die chronologische Anordnung des Markus beweist, daß er des Apostels Petrus Lehrvorträge bearbeitet und darin das sachlich Gegebene chronologisch geordnet hat. Es ist wahrscheinlich, daß gerade dieser Umstand, wodurch die sachlich gruppirten Lehrvorträge des Apostels Petrus in eine andere Form gebracht wurden, zuerst den hieran nicht gewöhnten Christen aufgefallen sein mögen.

Wenn auch chronologisch strenger geordnet wie Matthäus, so erreicht Markus doch die Vollständigkeit desselben nicht. Auch erscheint sein Evangelium für einen andern Leserkreis berechnet. Die Jugendgeschichte Jesu ist darin völlig übergangen. Er beginnt, aber in kürzerer Fassung wie Matthäus, mit dem Auftreten des Johannes des Täufers bis zur Versuchungsgeschichte Jesu; übergeht sodann die Geschichte Jesu während seines achtmonatlichen Aufenthalts in Judäa und führt gleichmäßig wie Matthäus die Geschichte des Herrn erst von seinem abermaligen Erscheinen in Galiläa weiter fort, wobei er aber seine Wirksamkeit daselbst voll-

Digitized by Google

ständiger angiebt. Die Ereignisse vor dem nächsten Passah bis zur Auswählung der Jünger Jesu berichtet er ebenmäßig und theilweise vollständiger und genauer wie Matthäus. Sodann aber übergeht er die Bergpredigt ganz, selbst ohne ihrer zu erwähnen, und führt die Geschichte Jesu erst wieder von der Zeit seiner Rückkehr nach Galiläa nach dem zweiten Passahfeste so fort, daß er in nicht ganz drei Kapiteln einen Zeitraum von etwa 16 Monaten des Lebens Jesu behandelt. Verhältnißmäßig reichhaltig sind seine Mittheilungen von c. 3, 20 bis c. 6, 56, welche aber ebenfalls den Zeitraum fast eines Jahres umfassen. Nur in einzelnen Beziehungen ist er hier vollständiger als Matthäus, so c. 5, 1—43 in der Erzählung der Ereignisse auf dem Gebiete der Gerasener und der zunächst daran angereihten Ereignisse und in den Mittheilungen über den Tod des Johannes. Auch der Bericht über die Reise, welche Jesus um die Zeit dieses Passahfestes in die Grenzgegenden von Tyrus und Sidon und durch die Dekapolis machte, ist speziell vollständiger als jener. Im Allgemeinen aber übertrifft Matthäus auch hier dieses Evangelium an Reichhaltigkeit.

Von der Zeit der Rückkehr Jesu nach Galiläa bald nach dem Passahfeste (Matth. c. 8, 1—c. 10, 1) bis nach dem nächsten Hüttenfeste finden sich bei ihm nur Mittheilungen von Ereignissen, welche bald nach dem Passahfeste vorfielen, worin er in einzelnen Dingen wiederum eine besondere Vollständigkeit zeigt. Die Rundreise Jesu zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste enthält er nur in kurzen Zügen. Aus der Zeit nach dem Tempelweihfeste bis zum letzten Passah bringt er nur eine einzige Erzählung c. 10, 17—31, worauf er zur Schilderung der letzten Tage Jesu übergeht und diese in voller Reichhaltigkeit beschreibt, während die Auferstehungsgeschichte Jesu und seine Himmelfahrt nur kurz behandelt sind.

Es ergiebt sich hieraus, daß Markus gleichfalls keine vollständige Geschichte Jesu schrieb; sondern nur einen Abriß der historischen Thatsachen über ihn gab, welche Petrus seinen Lehrvorträgen in Rom zu Grunde gelegt hatte.

Außer der chronologischen Anordnung sind Zeitbestimmungen nur selten und wenig bei Markus zu finden. Nur Eine Parabel c. 4, 26—29 ist ihm allein eigen; außerdem aber mehrere historische Mittheilungen:

Digitized by Google

c. 5; c. 6; c. 8, 22 ff. Auch enthält er im Ganzen nur wenige Lehrvorträge Jesu: so sind außer der Bergpredigt und vielen Parabeln auch die größeren Instruktionen an die Jünger, sowie die daran geknüpften Weissagungen Jesu übergangen.

Ein besonderer Zweck der Abfassung, außer dem oben genannten, tritt nirgends im Evangelium hervor.

Im Hebräerbriefe c. 6, 1 u. 2 werden als die Anfangsgründe der christlichen Lehre aufgezählt: die Buße von den todten Werken, der Glaube an Gott, die Lehre von den Taufen[1]), die Auflegung der Hände, die Auferstehung von den Todten und das ewige Gericht. Mit dem Geschichtlichen in Bezug auf die drei ersten Punkte beginnt das Markus-Evangelium, indem es von der Bußpredigt des Johannes ausgehend, daran die Taufe durch Johannes und die Taufe Jesu schließt. Die Aussendung der Apostel konnte als Folie für den dritten Punkt dienen, während die beiden letzten in einem nicht geringen Theil des übrigen Evangeliums ihre geschichtliche Grundlage finden. Ob der Lehrvortrag des heil. Petrus in Rom sich ganz besonders um diese Punkte drehte, wollen wir jedoch auf Grund dessen nicht behaupten.

§. 12.

Das Evangelium des heil. Lukas.

Ebenso wie Markus war auch Lukas kein Apostel, sondern ein Schüler, Begleiter und Mitarbeiter der Apostel. Ueber den Ort seiner Geburt, seine früheren und letzten Lebensverhältnisse und über die erste Zeit seines Umgangs mit den Aposteln fehlen ausreichende Nachrichten. Er soll aus Antiochien in Syrien gebürtig gewesen sein (Euseb. lib. III. c. 4. Hieron. Catal. c. 7). Nach einer Aeußerung im Colosser Briefe c. 4, 14, welche auf Lukas bezogen wird, war er ein Arzt, wie ihn auch um 157 n. Chr. der Fragmentist bei Muratori bezeichnet[2]). Aus derselben Stelle des

[1]) d. i. die Lehre von der Taufe des Johannes und ihrer Bedeutung, von der christlichen Taufe und ihren Arten.

[2]) Daß er ein Maler gewesen sei, ist eine christliche Sage, welche sich bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts verfolgen läßt und die sowohl im Orient als im Abendlande eine große Verbreitung gefunden hat. Bilder auf Leinwand und in Wachs in ziemlich bedeutender Zahl werden ihm zugeschrieben. Vgl. H. J. Floß Geschichtl. Nachr. über die Aachener Heiligthümer 1855. S. 141 ff.

Digitized by Google

Apostels Paulus Col. c. 4, 10—14 wird nicht ohne allen Grund gefolgert, daß er von Geburt ein Heide gewesen sei. Er starb den Martyrtod nach der Angabe des Römischen Martyrologiums in Bithynien in vorgerücktem Lebensalter (Hieron. a. a. O. Isid. Hispal. de ortu et obitu Patr. c. 82). Seine Reliquien wurden im 20. Jahre der Regierung Constantins d. Gr. in Byzanz beigesetzt (Hieron. a. a. O.).

Als Gefährte des Apostels Paulus erscheint er zuerst als dieser Apostel auf seiner zweiten Bekehrungsreise von Asien nach Europa hinüberging (Act. c. 15, 39; c. 16, 18 ff.). Auf der nachherigen Reise des Paulus aus Griechenland über Philippi nach Troas und Jerusalem vor seiner Gefangennahme war er gleichfalls sein Begleiter. Auch befand er sich bei ihm in Caesarea, begleitete ihn auf seiner Fahrt nach Rom und blieb während seiner Gefangenschaft daselbst ihm zur Seite (Col. c. 4, 12. Philem. v. 24 und 2. Timoth. c. 4, 9—11).

Die älteste Nachricht über die Existenz seines Evangeliums rührt von Lukas selbst her, indem er sich Act. c. 1, 1 ff. darauf bezieht. Aus Irenäus (Adv. Haer. III., 14, 4) erfahren wir, daß die Valentinianer das Evangelium in Gebrauch hatten. Nach derselben Bezeugung und aus Tertullians Schrift gegen Marcion ergiebt sich noch, daß dieser um 130 n. Chr. lebende Häretiker dieses Evangelium bereits verstümmelt herausgegeben hatte. Indirekt durch den Gebrauch ist es auch von Justin bezeugt (vgl. meine Schrift: Schrift, Tradition u. s. w. Breslau 1854. S. 104) und mittelbar selbst durch Papias, insofern als dieser die Apostelgeschichte kannte und erwähnt, welche das Evangelium voraussetzt.

So wie Markus das Evangelium des Apostels Petrus herausgab, so ist das Lukas-Evangelium als das Kerygma des Apostels Paulus anzusehen. Für ein solches war es nach der um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts herrschenden Ansicht bekannt und geachtet. Während der ungenannte um diese Zeit lebende Fragmentist bei Muratori dies nur kurz andeutet, ist es von Irenäus ausdrücklich und wiederholt ausgesprochen. Dieser nennt Lukas einen Gefährten und Mitarbeiter der Apostel, besonders aber des Paulus, dessen Evangelium er aufgeschrieben habe, und welches nicht verworfen werden könne, ohne daß man die Auktorität des Apostels Paulus selbst verwerfe [1]). Diese Ansicht über Lukas behielt

[1]) Iren. a. a. O. lib. III. c. 1. n. 1; c. 14, n. 1—4.

Digitized by Google

ihre Geltung, so daß Origenes es als Evangelium des Paulus anerkennt (bei Euseb. VI., 25) und in der Athanasianischen Synopse es als von Paulus diktirt, geschrieben und herausgegeben von Lukas aufgeführt wird.

Die Veranlassung, weshalb Lukas dieses Evangelium schrieb, hat er selbst im Prooemium angegeben. Wie die Christen in Rom, so sehnten sich auch christliche Gemeinden an den Orten, wo Paulus das Christenthum verkündigt und eingerichtet hatte, oder wo auch andere Apostel wirksam gewesen waren, das Leben Jesu Christi, des Gekreuzigten, welches nach 1. Cor. c. 1, 23 die Haupt-Grundlage für die apostolischen Lehrvorträge war, schriftlich zu besitzen. Insbesondere mochte dies im Wunsche der Apostelschüler und der übrigen christlichen Lehrer selbst liegen, um an diese Schriften wie es bald Sitte wurde (Justin. Apol. I. c. 61) und durch den im Judenthum vorhandenen Gebrauch der Lesestücke nahe gelegt war, als Vorleseschriften die weitere Verkündigung anlehnen zu können. Diesem Bedürfniß wurde bald von vielen Seiten, aber in nicht genügender Weise entsprochen. Deshalb entschloß sich Lukas ein Evangelium zu schreiben, und dasjenige, was er aus sicherer Erkundigung bei den Aposteln über Jesus erfahren hatte, geordnet zusammenzustellen.

Diesen Charakter trägt auch sein Evangelium an sich. Es zeigt sich als eine treue und genaue Zusammenstellung des geschichtlichen Materials, ohne mit der Abfassung einen andern besonders hervortretenden speziellen Zweck zu verbinden [1]). So nähert es sich einer geschichtlichen Darstellung und zeichnet sich allgemein durch eine Reihe besonderer Mittheilungen, welche in den beiden ersten Evangelien übergangen sind, aus, worauf schon Irenäus aufmerksam geworden war (a. a. O. III. 14, 3); obgleich er auch Vieles nicht enthält, was bei Mtth. und theilweise auch bei Markus verzeichnet ist. Seine Erkundigungen erstreckten sich auch auf die Vorgeschichte und Jugendgeschichte Jesu und beruhen auf Quellen, welche nach einigen Andeutungen theilweise wenigstens auf Aussagen der Mutter des Herrn selbst hinweisen. Ich schließe dies aus Luk. c. 2, 19. 51, wo der Evangelist jedesmal ausdrücklich hervorhebt: Maria habe diese Vorgänge in ihrem Herzen bewahrt.

[1]) Nur die Mittheilung der Jugendgeschichte des Herrn, des Stammbaums und der Erzählung von den nach Emmaus gehenden Jüngern, könnte auf einen solchen speziellen Zweck hindeuten; doch lassen sich auch diese als Ergebnisse einer genauen Erkundigung einfach begreifen.

Digitized by Google

Lukas erstrebte besonders Sicherheit der Nachrichten über den Herrn. Ob er das Matthäus-Evangelium, welchem sich das seinige in Hinsicht des Alters zunächst anreiht, bereits kannte, ist nicht sicher zu entscheiden. Seine Mittheilungen aus der Jugendgeschichte Jesu lassen sogar auf das Gegentheil schließen. Er zeigt weder eine so streng chronologische Anordnung wie Markus, noch eine so rein sachliche wie Matthäus. Vielmehr chronologisch im Allgemeinen fortschreitend, und selbst Einzelnes genau der Zeit nach bestimmend, ist doch eine große Anzahl seiner Mittheilungen nur sachlich geordnet; so namentlich in dem Bestandtheile c. 11—18, 30, welcher Erzählungen aus verschiedener Zeit enthält, die allgemein nach Aehnlichkeit und Gleichartigkeit geordnet sind. Diese Anordnung gründet sich theils auf die Beschaffenheit der erhaltenen Mittheilungen, wobei ihm die chronologische Folge nicht immer mit gegeben war; theils und im letzten Grunde auf die Weise des apostolischen Kerygmas.

Lukas eröffnet sein Evangelium mit einer Vorgeschichte, worin er die übernatürliche Ankündigung des Johannes des Täufers, die übernatürliche Empfängniß Marias, die Geburt des Johannes und die Geburtsgeschichte Jesu selbst nebst den sie begleitenden Umständen schildert. Nachdem er aus den Jugendjahren Jesu noch einen einzigen Zug mitgetheilt hat, geht er zur Zeit des öffentlichen Auftretens des Johannes über, um daran das Erscheinen des Messias zu knüpfen, dessen Geschlechtsregister er hier einfügt.

Seine Nachrichten über Johannes erreichen nach der Taufe Jesu ihre Endschaft, bis er später noch von einer Gesandtschaft desselben an Jesus (c. 7, 18 ff.) berichtet. Hierauf wird die Geschichte Jesu von seiner Versuchung in der Wüste an so fortgeführt, daß er mit Uebergehung dessen erster Reise nach Galiläa und seines darauf gefolgten achtmonatlichen Wirkens in Judäa und Peräa, von seiner Rückkehr nach Galiläa im Winter 780 u. c. beginnt, und nun ohne chronologische Ordnung die dortigen Ereignisse bis zur Zeit des zweiten Passahfestes erzählt. Nach kurzer Mittheilung der damals erfolgten Auswählung der zwölf Apostel berichtet er auch Einiges aus der Bergpredigt Jesu, mit einiger Abweichung von Matthäus.

Von dieser Zeit an sind bis c. 9, 50 die Ereignisse einfach, fast ordnungslos und in loser Verknüpfung zusammengestellt, so daß aus Lukas allein eine chronologische Sonderung derselben nicht thunlich ist; obwohl

Digitized by Google

es an einzelnen unabsichtlich eingeflochtenen Notizen nicht fehlt, woraus mit Hilfe der anderen Evangelien auf Ort und Zeit des Wirkens Jesu geschlossen werden kann [1]). Seine Mittheilungen sind auf den Schauplatz Galiläa und die Gegend jenseits des Sees Tiberias beschränkt, ohne daß der Reise Jesu auf das Passah in Jerusalem irgend eine Erwähnung geschieht.

Bis zu c. 9, 50 ist ein mehr als 2½jähriger Zeitraum des Wirkens Jesu, nämlich bis zum Hüttenfeste 782 u. c. beschrieben. Jetzt c. 9, 51 deutet Lukas eine Reise des Herrn nach Jerusalem an, und meldet auch bald c. 10, 38—42 dessen Ankunft in Bethanien.

Aber von c. 11 an findet sich wieder eine unverbundene Zusammenstellung von Erzählungen aus dem Leben Jesu, welche verschiedenen Zeiten angehört bis zu c. 13, 22, woselbst er einer abermaligen Reise Jesu nach Jerusalem gedenkt. Es ist die zum Tempelweihfeste 782 u. c., was jedoch aus Lukas selbst nicht zu erkennen ist. Später c. 17, 11 ist auch gelegentlich und nach mannichfachen eingeflochtenen Erzählungen die Art und Weise dieser Reise angegeben.

Endlich nach einer Reihe von verschiedenen zum großen Theile unzusammenhängenden Mittheilungen gelangt er c. 18, 31 zu dem Zeitpunkte vor dem letzten Passah, wo Jesus über Jericho nach Bethanien und Bethphage kam und in Jerusalem feierlich einzog. Den nun folgenden in einen Raum von 8 Tagen gefaßten Begebenheiten bis zur Auferstehung des Herrn sind die c. 18, 31 bis c. 24, 43 gewidmet, wogegen aus den Ereignissen bis zur Himmelfahrt Christi nur diese selbst, und zwar sehr kurz, c. 24, 44—53 erzählt ist.

Außer den meisten Erzählungen aus der Vor- und Jugendgeschichte des Herrn, sind dem Lukas an geschichtlichen Mittheilungen eigenthümlich: c. 7, 11—17. 36—50; c. 8, 1—3; c. 10, 38—43; c. 23, 6—12; c. 24, 9—35. 44—49. An Lehren Jesu das meiste in c. 10, c. 11, 5—18, 14, c. 19, 1—28. c. 22, 35—38 Befindliche. Dagegen fehlt bei ihm eine Reihe im Leben Jesu wichtiger von Matthäus und Markus mitgetheilter Ereignisse: so die Erzählung der Tödtung des Johannes, das Wandeln Jesu auf dem See Tiberias, Jesu Aufenthalt in der Grenzgegend von

[1]) S. Luk. c. 7, 11 u. ff.; c. 7, 17; c. 8, 1 ff.; c. 8, 22 f.

Digitized by Google

Tyrus und Sidon, die zweite wunderbare Speisung, Jesu Aufenthalt in Peräa nach dem letzten Hüttenfeste, die Verfluchung des Feigenbaums, und mehrere Reden Jesu (vgl. Mark. c. 7, 1—23. c. 8, 14 ff., c. 12, 28 ff.).

Ein besonderer Plan oder Zweck bei der Auslassung dieser Ereignisse, oder bei der Mittheilung der ihm eigenthümlichen Erzählungen ist nicht zu erkennen; vielmehr scheint die Beschaffenheit der ihm gemachten Mittheilungen das Maßgebende hierbei gewesen zu sein; wobei sich zugleich ergiebt, daß er von Matthäus unabhängig geschrieben hat; so wie aus dem Prologe gefolgert werden kann, daß ihm selbst die Existenz dieses Evangeliums noch nicht bekannt war.

§. 13.

Das Evangelium des heil. Johannes.

Die vierte Quelle, das Evangelium des heil. Johannes hat ihren Ursprung von einem Apostel, welcher als Jünger des ganz besondern Vertrauens Jesu gewürdigt war, und der sich in seiner Schrift als den Jünger, welchen der Herr lieb hatte, durchgängig bezeichnet.

Daß Johannes daher besonders geeignet war, für die Geschichte Jesu ein reiches Material zu bieten, ergiebt sich hieraus. Nachdem er sich aber, wiewohl erst in späteren Jahren, zur Abfassung eines Evangeliums entschlossen, hat er auch durch die Ausführung bewiesen, daß er so wie in einer originellen, so auch besonders lichtvollen und wohl geordneten Weise dieses schwierige Werk auszuführen vermochte.

Die Verschiedenheit des Charakters dieses Evangeliums im Verhältniß zu den drei ersten wurde schon im zweiten Jahrhundert erkannt und gewürdigt. Clemens Alexandrinus nennt es in dieser Beziehung ein geistiges Evangelium, während der spätere heil. Augustinus anführt, daß Johannes wegen des besondern Charakters dieses Evangeliums mit einem Adler verglichen werde [1]).

Diese Eigenthümlichkeit hängt mit dem Zwecke zusammen, welchen der Apostel bei der Abfassung der Schrift verfolgte. Schon in den Tagen des Apostels hatte sich in Kleinasien eine Häresie gebildet, welche leugnete, daß Jesus Christus und Sohn Gottes sei [2]). Um gegen diese anti-

[1]) Clem. Alex. bei Euseb. H. E. VI. c. 14. Augustin. Tract. 36 in Joh.

[2]) 1. Joh. c. 1, 22. 2. Joh. v. 7. Irenäus Adv. Haer. lib. III. c. 11 nennt den

Digitized by Google

christliche Irrlehre zu beweisen, daß der Sohn Gottes, welcher selbst Gott war, nämlich das ewige göttliche Wort, zur Erlösung der Menschen die menschliche Natur angenommen habe, unter den Menschen erschienen sei, gelehrt, gewirkt und gelitten habe und nach vollbrachtem Versöhnungstode von den Todten auferstanden sei, schrieb Johannes sein Evangelium [1]). Deshalb beginnt er dasselbe mit der Lehre vom göttlichen Logos, welcher Fleisch geworden sei, unter den Menschen gewohnt habe, und dessen Herrlichkeit von ihm und Andern als Augenzeugen gesehen worden sei.

Seinem Plane gemäß fortschreitend reiht er hieran die Bezeugung Jesu als Messias durch Johannes, und hebt sodann aus dem Leben Jesu solche Lehren und Thaten heraus, wodurch jene Wahrheit ihre volle Beglaubigung erhält. Er zeichnet darin Jesus als Gottesgesandten und als Sohn Gottes, welcher selbst Gott war, der aus freier Entschließung sein Leben hingab und aus eigener Machtvollkommenheit es wieder nahm, welcher den Menschen, die an ihn glauben, das ewige Leben giebt und die Ungläubigen dereinst als Richter zum ewigen Tode verdammen, die aber, welche an ihn glauben und Gottes Willen thun, ewig belohnen wird.

Was Johannes aus dem Leben und Wirken Jesu herauswählte, ordnet sich Alles diesem seinem Zwecke, den er selbst ausspricht, genau unter; wobei sich der Apostel ausdrücklich und wiederholt gegen die mögliche Ansicht verwahrt, als habe er das gesammte Wirken Jesu aufgezeichnet, oder aufzeichnen wollen [2]).

Aus dem Inhalte dieses Evangeliums ergiebt sich, was wir auch oben schon in anderer Weise entnahmen, daß auch die drei ersten Evangelien das ganze Leben und Wirken Jesu nicht umfaßt haben. Denn die Mittheilungen des Johannes stellen sich selbstständig und eigenthümlich neben die in jenen Evangelien enthaltenen und treffen nur in einigen Ereignissen, wovon die ersten sich auf Galiläa beziehen (Joh. c. 4, 43—45; c. 6, 1—21), die späteren dagegen die letzten Ereignisse in Judäa betreffen, zusammen. Die drei ersten Evangelien berichten hauptsächlich nur über den Aufenthalt Jesu in Galiläa vom Dezember 780 u. c. bis zum Hüttenfeste 782 u. c. Von

---

Cerinth und die Nikolaiten, welche schon Apocal. c 2 v. 6 genannt sind, als die Ersten dieser Sekte.

[1]) Joh. c. 20, 31.

[2]) Joh. c. 20, 31; c. 21, 25.

Digitized by Google

dem frühern Verweilen Jesu in Peräa erzählen sie nur die Taufe und Versuchungsgeschichte Jesu. Das achtmonatliche Wirken Jesu in Jerusalem und am Jordan bis zum Dezember 780 u. c. wird von ihnen übergangen, ebenso wie die kurze Reise Jesu zu dem zweiten Passah, welches auf den 29. März 781 u. c. fiel. Auch seine Reise zum Hüttenfeste nach Jerusalem (12. Oktober 782) ist nicht gemeldet; wogegen über seinen Aufenthalt in Galiläa und Peräa einzelne Notizen vorhanden sind (Matth. c. 19, 1 ff. Luk. c. 13, 22 ff. Mark. c. 10, 1 f.). Die letzte Reise Jesu nach Jerusalem dagegen und die letzten Ereignisse im Leben Jesu daselbst sind mit großer Vollständigkeit erzählt.

In allen den oben genannten Punkten tritt Johannes der Anlage seines Evangeliums gemäß als Ergänzer der drei ersten Evangelien auf, welche auch bereits lange verfaßt waren, bevor er das seinige schrieb. Jedoch ist diese Ergänzung keine in direkter Bezugnahme auf diese Evangelien gemachte und beabsichtigte; sondern sie ergab sich aus dem besondern Zwecke, weshalb er aus dem Leben Jesu Lehren und Thaten heraushob und zusammenstellte.

Dabei hat Johannes in einer äußerst lichtvollen und gut chronologisch geordneten Weise sein Werk verfaßt; so daß sich durch ihn auch die sachlich zusammengestellten Mittheilungen der Evangelisten Matthäus und Lukas besser ordnen lassen. Während sich bei alleiniger Betrachtnahme der drei ersten Evangelien die Frage, wie lange Jesus öffentlich gelehrt und gewirkt habe, nicht mit Sicherheit beantworten läßt, ist dieselbe mit Hinzunahme dieses Evangeliums leicht zu lösen, wobei einzelne Schwierigkeiten des Johannes z. B. c. 5, 1 und c. 13, 1 ff. hinwiederum durch die Angaben in jenen Evangelien aufgehellt werden, und dies zwar um so leichter, als auch keine Spur von Abhängigkeit dieses um einige Dezennien spätern Evangeliums von jenen frühern aufzufinden ist.

Dennoch enthält das Johannes-Evangelium einen verhältnißmäßig nur kleinen Theil von Ereignissen aus dem Leben Jesu. Sein Evangelium beginnt mit den Zeugnissen des Johannes des Täufers über Jesus, worauf aus der Zeit unmittelbar nach der Versuchung Jesu in der Wüste zwei Ereignisse mitgetheilt werden; nämlich wie die ersten fünf Jünger Jesu sich zu ihm fanden, und sodann das Wunder auf der Hochzeit zu Kana. Hierauf meldet er aus dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem am

Digitized by Google

ersten Passahfeste die Tempelreinigung und die nächtliche Unterredung mit Nikodemus; wobei er jedoch zu erkennen giebt, daß Jesus damals auch in Jerusalem Wunder gewirkt und als Lehrer öffentlich aufgetreten sei (Joh. c. 2, 23; c. 3, 2). Von der fernern achtmonatlichen Wirksamkeit Jesu in Judäa und Peräa giebt er zwar nur (c. 3, 22—23, c. 4, 1. 2) kurze Notizen, jedoch so, daß man den Schauplatz und die Art dieser Wirksamkeit erkennen und den Zeitaufwand hierzu begreifen kann. Hierauf erwähnt er die Rückkehr Jesu nach Galiläa, auf welcher nur Ein Ereigniß, welches sich in Samaria bei Sychar zutrug, berichtet wird. Ueber den c. 4, 40 gemeldeten zweitägigen Aufenthalt Jesu in Sychar und seine Lehren daselbst wird nur der Erfolg angedeutet c. 4, 42, und sodann ein in Galiläa gewirktes Wunder erzählt c. 4, 46.

Den viermonatlichen Zeitraum bis zum nächsten auf den 29. März fallenden Passahfeste übergehend, versetzt der Evangelist Jesus wiederum nach Jerusalem und berichtet c. 5 die daselbst erfolgte Heilung des Gichtbrüchigen am Sabbath und die Rede Jesu, welche er damals den Juden gegenüber in Betreff seiner göttlichen Sendung hielt.

Hierauf übergeht Johannes den Zeitraum fast eines ganzen Jahres, und erzählt nun c. 6 das jenseits des Sees Genesareth gewirkte Wunder der Brodvermehrung und die am andern Tage in der Synagoge zu Kapharnaum gehaltene Rede vom Himmelsbrode; worauf er wiederum über die zwischen dem dritten Passah und dem Hüttenfeste gelegene Zeit von sechs Monaten [1]) stillschweigend hinweggeht, um nun ausführlich dasjenige zu melden, was sich auf dem Hüttenfeste mit Jesus zugetragen.

Aus der zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste gelegenen mehr als zweimonatlichen Zeit [2]), welche Jesus zu einer von Jerusalem über Samaria, Galiläa und Peräa nach Jerusalem gerichteten Rundreise verwendete, giebt er abermals keine Mittheilung; sondern nachdem er über den Aufenthalt Jesu am Hüttenfeste berichtet, erwähnt er, daß sich Jesus nach Bethanien in Peräa zurückgezogen habe und dort verblieben sei.

Zwischen dem Tempelweihfeste und dem letzten am 6. April Abends beginnenden Passahfeste lag wiederum eine Zeit von $3\frac{1}{2}$ Monaten, aus

[1]) Das Passah 782 u. c. war am 18. April, das nächste Hüttenfest fiel auf den 12.—18. Oktober (15.—21. Tischri).

[2]) Das Tempelweihfest war 782 u. c. am 20.—27. Dezember.

Digitized by Google

welcher Johannes nur die bereits in der Nähe des Passahfestes unternommene etwa acht Tage währende Reise Jesu nach Bethanien bei Jerusalem, die daselbst erfolgte Auferweckung des Lazarus und seinen Rückzug nach Ephräm berichtet, von wo aus Jesus sechs Tage vor dem Feste in Bethanien abermals eintraf.

Die nun folgenden Ereignisse bis zur Auferstehung Jesu von den Todten und insbesondere die Abschiedsreden Jesu an seine Jünger sind bei Johannes endlich mit einer großen Ausführlichkeit erzählt. Ueber die Himmelfahrt Jesu berichtet er nicht; über seinen Umgang dagegen mit seinen Jüngern nach der Auferstehung in Jerusalem und Galiläa hat er Mehreres mitgetheilt.

Wir ersehen hieraus abermals, daß das Evangelium des Johannes nicht weniger wie die übrigen Evangelien nur einen kleinen Theil des Lebens, Lehrens und Wirkens Jesu enthält. Der Inhalt ist dabei hauptsächlich durch den Zweck der Schrift bedingt und sodann durch den Schauplatz, auf welchem die erzählten Ereignisse sich zutrugen. In dieser Hinsicht erscheint Johannes offenbar als Ergänzer der drei ersten Evangelien, indem er vorzugsweise über das berichtet, was Jesus außerhalb Galiläa lehrte und wirkte. Dabei aber lieferte er nicht wie Jene eine Sammlung von Ereignissen für einzelne Zeitabschnitte, sondern er pflegt nur Einen Punkt herauszuheben, an welchen sich die Erzählung für einen solchen Zeitraum anreiht. Hierdurch gerade erhält seine Mittheilung die eigenthümliche Uebersichtlichkeit und Klarheit, welche diesen Evangelisten auszeichnet.

§. 14.

Fassen wir den Inhalt der sämmtlichen vier Evangelien zusammen, so ergänzen sie sich zwar gegenseitig nicht unbedeutend und liefern uns ein Gesammtbild von der Erscheinung des Messias und seinem Leben auf Erden bis zu seiner Himmelfahrt; jedoch geben auch sie zusammen keine vollständige Geschichte des Lebens Jesu, der von ihm vollbrachten Wunder und seiner Lehren. Aus der ganzen Jugendgeschichte Jesu bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens ist nur die Geburtsgeschichte des Weltheilands erzählt, die Flucht nach Aegypten und eine Scene aus seinem Leben als er zwölf Jahre alt war. Aus dem ersten Jahre des öffentlichen Lebens Jesu, vom Anfang des Jahres 780 u. c. bis zum Schlusse desselben

Digitized by Google

nach der Einkerkerung des Täufers Johannes, sind blos Ereignisse aus den ersten zwei und einhalb Monaten und aus dem letzten Monate mitgetheilt. Ueber die ganze dazwischen liegende Zeit erfahren wir aus Johannes nur die Notiz, daß Jesus in Judäa und Peräa lehrte, Wunder wirkte und durch seine Jünger taufen ließ. Verhältnißmäßig reichhaltig sind die Nachrichten aus der nun folgenden Zeit bis zum nächsten Passah, während welcher Jesus hauptsächlich in Kapharnaum und der Umgegend, aber auch in andern Theilen Galiläas, lehrte und wirkte. Jedoch füllen die speziellen Mittheilungen die ganze Zeit des rastlosen Wirkens Jesu keineswegs aus. Noch weniger ist dies von den Mittheilungen aus dem folgenden Jahre bis zum dritten Passah zu sagen. Auch hier sind nur einzelne Scenen aus dem Lehren und Wirken Jesu herausgenommen; jedoch so, daß dessen unausgesetztes Wirken hinlänglich daraus ersichtlich ist, und auch der steigende Haß der Pharisäer gegen ihn begreiflich wird.

Während dieses 782 u. c. fallenden dritten Passahfestes blieb Jesus in Galiläa und wirkte auch in den Grenzgegenden von Tyrus und Sidon und am Libanon auf der Ostseite des Jordan, obgleich nur kurze Zeit, so daß er bald nach dem Passah, als das Volk von Jerusalem wieder zurückgekehrt war, am See Genneśareth das noch versammelte Volk zum zweiten Male wunderbar speiste.

Aus der Zeit nach diesem Passah bis zum nächsten Hüttenfeste sind die wenigsten Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu vorhanden. Außer der Reise Jesu in die Gegend von Cäsarea Philippi werden nur einige wenige Ereignisse, welche sich in Kapharnaum, in Bethsaida und in der Nähe dieser Orte zutrugen, erwähnt und außerdem eine kleine Auswahl von Lehren Jesu gegeben[1]). Die noch übrige Zeit bis sechs Tage vor dem nächsten Passah ist verhältnißmäßig reicher bedacht. Am vollständigsten sind die Mittheilungen von da an bis zur Auferstehung Jesu von den Todten; wogegen von den folgenden vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt Jesu wieder nur einzelne Erscheinungen und Lehren Jesu herausgehoben, andere aber nur angedeutet sind.

Diese Beschaffenheit der Quellen läßt erkennen, daß Jesus noch sehr Vieles gelehrt und vollbracht hat, was in den Evangelien nicht verzeich-

[1]) Vgl. meine Schrift Quatuor Evang. sacra in harmon. Vratislav. 1847. p. 128 bis 148.

Digitized by Google

net ist, ja daß nur der kleinste Theil alles dessen aufgezeichnet ist. Sie ist aber dadurch vollkommen begreiflich, daß keiner der Evangelisten bei Abfassung seiner Schrift eine vollständige Geschichte Jesu zu schreiben beabsichtigte; sondern daß höhere mit dem apostolischen mündlichen Kerygma in Verbindung stehende Zwecke sie leiteten, wobei es keineswegs darauf ankam, alle Lehren, Wunder und Weissagungen Jesu schriftlich zu verzeichnen. Bei den Anordnungen, welche Christus für seine Kirche getroffen hatte, war dafür gesorgt, daß keine seiner Lehren und eingesetzten Gnadenmittel verloren ging, auch ohne daß sie durch den geschriebenen Buchstaben aufbewahrt wurden.

6. Andere Quellen außer den heil. Evangelien.

§. 15.

Da die Lebensgeschichte Jesu Christi nach unserm Plane nicht den Zweck hat, auch die gesammte von dem Messias verkündigte Offenbarungslehre, wie sie in der Kirche Christi aufbewahrt und geglaubt wird, in sich anfzunehmen; so scheiden als Quellen zum Aufbau dieser Geschichte sowohl die christliche mündliche Ueberlieferung, als auch die sämmtlichen außer den Evangelien im Neutestamentlichen Büchercanon enthaltenen Schriften insofern aus, als sie nicht zu den evangelischen Berichten ergänzend hinzutretende historische Nachrichten über Jesus und sein Wandeln auf Erden enthalten.

Als solche ergänzende Nachrichten enthält die Apostelgeschichte nur einige Mittheilungen. Dahin gehören c. 1, 1—11, woselbst die Himmelfahrt Jesu und seine letzte Rede an die Jünger mitgetheilt wird. Ferner die Erzählung über das Ende des Verräthers Judas c. 1, 17—19, wodurch das in dem ersten Evangelium darüber Enthaltene vervollständigt wird.

Außerdem sind hierher zu zählen die Reden des Apostels Petrus Act. c. 2—5; c. 10, 37—43; c. 11, 16, worin dieser Apostel theils am ersten Pfingstfeste nach der Himmelfahrt Christi vor den versammelten Juden, theils etwas später bei andern Gelegenheiten über das Wirken Jesu, über seinen Tod und seine Auferstehung redet und zur Buße und Taufe auf den Namen Jesu Christi auffordert.

In derselben Schrift c. 19, 2—7 redet der Apostel Paulus zu Ephe-

Digitized by Google

sus über das Verhältniß der Johannes-Taufe zur Taufe Christi. Ferner theilt derselbe Apostel 1. Cor. c. 7, 10—11 einen Befehl des Herrn in Betreff der Ehescheidung mit; desgleichen berichtet er in demselben Briefe c. 9, 14 von einer den Unterhalt der Sendboten des Evangeliums betreffenden Verordnung Christi, und giebt endlich 1. Cor. c. 11, 23—26 eine die Einsetzung des heil. Abendmahles betreffende Nachricht. Alle diese Mittheilungen, so wie auch eine Stelle im Hebräerbriefe c. 5, 7—9, worin derselbe Apostel eine auf die menschliche Natur des Sohnes Gottes sich beziehende Nachricht giebt, sind theils als erläuternde, theils als ergänzende Nachrichten für das Leben Jesu anzusehen. Endlich gehören hierher einige vereinzelte Nachrichten über Jesus im ersten und zweiten Briefe Petri. So 1. Petr. c. 3, 18—22 über das Leiden Christi, seine Erscheinung in der Unterwelt, und seine Verherrlichung zur Rechten Gottes. Ferner 2. Petr. c. 1, 16—18 über die Verklärung Jesu auf dem Berge.

§. 16.

Als die unmittelbaren Zeugen des Lebens und Wirkens Jesu von der Welt abgeschieden und die Apostelschüler nunmehr die nächsten Zeugen waren; da steigerte sich das Interesse der Christen, alle geschichtlichen Nachrichten über Jesus, seine Aussprüche und Lehren möglichst vollständig zu besitzen. Man fing an die Aeußerungen der Apostel hierüber, wie man sie von ihren Schülern und Nachfolgern vernahm, zu sammeln. Das von Papias unter dem Namen Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις verfaßte und zur Zeit des Eusebius noch vorhandene Werk war eine Frucht der desfallsigen Bestrebungen. Es enthielt nicht nur eine Sammlung angeblicher Aussprüche des Herrn, sondern auch Mittheilungen über die Apostel und ihre Schriften [1]).

Aussprüche Jesu, so wie auch selbst einzelne geschichtliche zum Leben Jesu gehörige Notizen finden sich bei dem Apostelschüler Ignatius, bei dem Märtyrer Justin, bei Irenäus und Clemens Alexandrinus. Während die beiden Ersten aus der Ueberlieferung selbst schöpften, scheint Irenäus außer derselben noch das Werk des Papias, welchen er Adv. Haer. lib. V, c. 33. n. 4 ehrend nennt, benutzt zu haben. Clemens Alexandrinus dagegen schöpfte aus Quellen, welche er größtentheils ausdrücklich anführt,

[1]) Vgl. Euseb. H. E. III, 39.

Digitized by Google

nämlich aus den apokryphischen Schriften der Predigt des Petrus, dem Evangelium des Matthias, dem Evangelium des Thomas und andern.

Alle dergleichen Nachrichten über Jesus, deren die späteren Apokryphen eine große Zahl enthalten, können den Rang einer Quelle für die Lebensgeschichte des Herrn nicht beanspruchen, und sind, da sie in dem Glauben der Kirche Christi selbst keine Gewähr haben, nur mit Behutsamkeit als erläuterndes Material zu gebrauchen. Die Clementinischen Homilien und Recognitionen enthalten angebliche Aussprüche Jesu und Nachrichten über ihn und die Apostel, welche durchgängig als bloße Dichtung anzusehen sind. Die apokryphischen Evangelien sind gleichfalls als Sammlungen von Sagen zu betrachten, welche schon nach ihrem Inhalte größtentheils ihre Unglaubwürdigkeit bekunden.

Insofern jedoch in diesen apokryphischen Schriften Nachrichten über Personen und Zustände aus der Zeit Jesu enthalten sind, oder Erörterungen vorkommen, welche über den Schauplatz, religiöse, politische und andere Verhältnisse Licht verbreiten, gesellen sich diese Schriften allen denen zu, welche zur Erläuterung und Aufhellung einzelner Parthien im Leben Jesu, zur Lösung von Schwierigkeiten, zur Ausgleichung von scheinbaren Differenzen ꝛc. zu prüfen und gebührend zu benutzen sind [1]).

7. Ueber die Benutzung der Quellen. Litterär-Historisches.

§. 17.

Bei der geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu kommt es wesentlich auf den Standpunkt an, von welchem aus diese Arbeit unternommen wird.

Der einzig richtige Standpunkt ist der des gläubigen Katholiken, welcher die Thatsache der Erscheinung des Messias in der Welt als die Erfüllung der göttlichen Verheißung, worin ein Erlöser des Menschengeschlechts aus Sünde und Elend versprochen war, betrachtet, und die evangelische Geschichte dieser Erscheinung des Messias als eine untrügliche Quelle der Wahrheit anerkennt.

---

[1]) Das Verzeichniß dieser Schriften sehe man bei R. Hofmann: Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851. S. XI—XIV. In Sammlungen existiren sie bei J. A. Fabricius Cod. Apocryph. N. T. Vol. I—III. Hamburg, 1719. J. C. Thilo, Cod. Apocr. N. T. T. I. Lips. 1832. C. Tischendorf Evangelia Apocrypha. Lips. 1853.

Digitized by Google

Demgemäß ist bei der Darstellung des Lebens Jesu von dem Grundsatze auszugehen, daß die ganze Erscheinung des Herrn, sein Leben und Wirken, eine Offenbarung des allmächtigen Gottes ist, worin Mittheilungen von Ereignissen vorkommen, welche in den Bereich des Uebernatürlichen fallen und als solche aufzunehmen, keineswegs aber eben deshalb als unmöglich und unwahr aus der Geschichte zu streichen, oder natürlich zu deuten, oder als Mythus zu erklären sind. Der schwache und unvollkommene Menschengeist kann die göttliche That nicht immer begreifen, er ist nicht immer im Stande, sie unter die empirischen Verstandesbegriffe zu fassen; obgleich sie nichtsdestoweniger eine reale That ist. Soweit das göttliche Geheimniß über der menschlichen Vernunft liegt, soweit entzieht es sich auch der menschlichen Kritik.

Ebenso ist, was von uns schon oben §. 6 bemerkt wurde, grundsätzlich die Wahrheit festzuhalten, daß in der Person Jesu Christi die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur ein Geheimniß ist, welches zwar in seinen Erscheinungen, nicht aber in seinem letzten Grunde vom Menschen erfaßt werden kann. So tritt im Leben Jesu bald das Göttliche in den Vordergrund der Erscheinung, bald vorwiegend das Menschliche; bald handelt, leidet und betet er als Mensch, bald gebietet und bestimmt er als Gott. Daher ist es ohne den Pfad des Irrthums zu betreten nicht thunlich, die innersten Motive und letzten Gründe der Handlungsweise Jesu darzustellen und so die Person Jesu wie die eines gewöhnlichen Menschen der Kritik zu unterwerfen.

Die nach diesen Grundsätzen geregelte Behandlung des Lebens Jesu unterscheidet sich demnach wesentlich von einer profanen geschichtlichen Darstellung; obgleich sie ein Hinausgehen über die einfach harmonistische Zusammenstellung des Materials wohl gestattet. Es ist die Behandlung, welche bei der Darstellung einer heiligen Geschichte aus heiligen Urkunden geboten ist.

§. 18.

In der frühesten Zeit wurde die Lebensgeschichte Jesu hauptsächlich in zwei Formen dargestellt, als Evangelien-Harmonie und in poetischer Bearbeitung. Die ersten Evangelien-Harmonien rühren von Theophilus[1]) und von dem Enkratiten Tatian her. Beide sind nicht mehr erhalten.

[1]) Hieron. Epist. CXXI. (al. CLI) ad Algasiam Quaest. VI.

Digitized by Google

Um 230 n. Chr. schrieb Ammonius von Alexandrien eine besondere Art Harmonie der Evangelien in 10 Sektionen, nach deren Muster später Eusebius die 10 synoptischen Canones verfaßte [1]). Victor von Capua (um 550) übertrug eine ältere griechische Evangelien-Harmonie, wahrscheinlich die des Ammonius, in das Lateinische. Eine griechische Evangelien-Harmonie lieferte Hesychius im 6. Jahrhundert, und im 13. Jahrhundert Guido Perpinianus [2]).

Diese Darstellungsweise wurde bis auf die neueste Zeit beibehalten, nur mit der Abweichung, daß man eine Zeitlang die synoptische Behandlung zum Zwecke des Studiums des Lebens Jesu vorzugsweise wählte, was zu exegetischen Zwecken zwar thunlich, für die Geschichte des Lebens Jesu selbst aber einseitig war.

Als älteste Versuche der poetischen Darstellung des Lebens Jesu sind einige Stücke in den Sibyllen anzusehen. Nämlich im ersten Buche v. 324—386 und im achten Buche v. 256—323, 457—480 [3]). Sodann gehören hierher die Bearbeitungen von Juvencus (um 331), von Nonnus (um 400), Coelius Sedulius (um 430), Gregor von Nazianz, Prudentius, Ottfried von Weissenburg, Vida (1520) und der in sächsischer Mundart verfaßte Heliand. An diese reiht sich eine spätere Form an, die erbauliche Darstellung, welche ihre ersten Vertreter in Bonaventura, Ludolphus de Saxonia, Simon de Cassia, und Martin von Cochem hat [4]).

Diese Behandlungsweisen des Lebens Jesu hatten sämmtlich eine gläubige Richtung zur Grundlage. Eine neue Form der Darstellung des Lebens Jesu begann aber im achtzehnten Jahrhundert, und zwar größtentheils auf der Grundlage der protestantischen Skepsis, bald fragmentarisch, bald in populärer, bald in mehr wissenschaftlicher Weise [5]).

Im Geiste des gläubigen Christenthums wurde hiergegen im Allgemeinen nur schwach gewirkt. So ermuthigt und durch die seit Ernesti und Semler gepflegte rationalistische Schriftauslegung gekräftigt, traten

---

[1]) S. Harmonia quatuor evangeliorum iuxta Sectiones Ammonianas et Eusebii Canones Oxon. 1805.

[2]) Die Litteratur sehe man bei Hase, Leben Jesu, 4te Aufl. S. 21 u. ff.

[3]) Vgl. meine Ausgabe der Sibyllen. Leipzig 1852. S. XIX—XXII. LVII—LX. u. S. 25—27. 153—157. 163—165.

[4]) S. Hase a. a. O. S. 28a—31.

[5]) Die Literatur s. Hase a. a. O. S. 31 u. ff.

Digitized by Google

nach einander in den Bearbeitungen des Lebens Jesu zwei Formen des Rationalismus ins Dasein, wovon die erste bald mehr bald minder entschieden das Göttliche in demselben leugnete; die andere dagegen, die letzte Consequenz nicht scheuend, die ganze Geschichte des Lebens Jesu in eine Mischung von Mythe und Geschichte verwandelte, die Evangelien selbst aber bald als absichtslose, bald als absichtliche Täuschung hinzustellen suchte. Die bemerkenswertheften dieser Schriften sind: das Leben Jesu von G. Paulus, Heidelberg 1828. 2 Bde., von Fr. Ammon; ferner von David Strauß und Br. Bauer.

Diese letzteren Erscheinungen auf dem Gebiete des Protestantismus riefen aber eine starke Reaktion ins Leben, welche schon von J. J. Heß begonnen, von Neander, Krabbe, Ebrard, Wieseler, Lange, Hase und Ewald gepflegt wurde; wovon jedoch Einzelne derselben, wie Neander, Ammon, Hase und Ewald einen Mittelweg zu gehen versuchten, der sie blos die Extreme beider Richtungen vermeiden ließ.

Seitens der Katholiken wurde jenen destruktiven Erscheinungen keine große Beachtung gewidmet. Da diese Ausschreitungen im Grunde nur eine Consequenz des protestantischen Prinzips sind; so konnte man es auch dem Protestantismus füglich überlassen, entweder dieses Prinzip in seiner letzten Anwendung anzunehmen, oder durch entschiedene Bekämpfung desselben in einen Widerspruch mit demselben zu verfallen, aus welchem auch alle Halbheit nicht zu retten im Stande ist. Doch trat Katholischer Seits J. L. Hug zur Bekämpfung des Lebens Jesu von David Strauß in die Schranken, und zeigte in recht genügender Weise die Unhaltbarkeit des mythischen Standpunkts [1]).

Selbstständige Bearbeitungen des Lebens Jesu haben in der neueren Zeit Joh. Kuhn, G. Riegler, J. N. Sepp, J. B. v. Hirscher und Silbert geliefert. Die beiden letzteren sind populäre, die ersteren wissenschaftliche Bearbeitungen. Das Werk von Kuhn 1838 begonnen, blieb unvollendet [2]).

[1]) Gutachten über das Leben Jesu bearbeitet von Dr. David Strauß, Zeitschr. für Theol. Freiburg, 1839. IV. Bd. 1. Hft. u. ff.

[2]) Joh. Kuhn das Leben Jesu wiss. bearbeitet. Mainz 1838. 1. Bd. G. Riegler das Leben Jesu Christi in Harmonie der 4 Evangel. Bamberg 1843 f. 3 Bde. J. N. Sepp das Leben Jesu Christi, Regensburg 1843—45. 4. Bd. (2. Aufl. Regensburg 1853. Bd. 1 u. 2). J. B. v. Hirscher: Die Geschichte Jesu Christi. 2. Aufl. Tübingen 1840. Silbert das Leben Jesu für kathol. Christen. Leipzig 1838 f. 6. Hft. 4.

Digitized by Google

Geschichte des Lebens Jesu Christi.

Erste Abtheilung: Untersuchungen.

1. Das Geburtsjahr Jesu.

§. 19.

Zur Ermittelung des Geburtsjahrs Jesu sind in der heil. Geschichte einige chronologische Haltpunkte gegeben, aus welchen dasselbe bestimmt werden kann und auch schon um deswillen zu bestimmen ist, da anderweitige sichere Zeugnisse hierüber fehlen. Zwar reicht eine Tradition über das Geburtsjahr Jesu bis vor die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinauf, indem bei Justin (Apol. I. c. 46) für seine Zeit angegeben ist, Christus sei vor 150 Jahren unter Quirinius, welcher nach Apol. I. c. 34 der erste Procurator Judäas gewesen sein soll, geboren worden. Wenn nun auch diese Angabe, wie aus der nähern von Lukas abweichenden Bestimmung des Quirinius sich ergiebt, ihre Quelle nicht im Lukas-Evangelium hat; so ist doch das sich hieraus ergebende Resultat, welches ungefähr auf das Jahr 742 u. c. zurückweist, nicht für ein fest bestimmtes zu halten, was schon die runde Zahl, und auch der Umstand ergiebt, daß Justin Dial. c. 78 die Geburtszeit Jesu mit der ersten Schatzung Judäas unter Quirinius in Verbindung bringt. Justin verfährt hier ebenso wie Tertullian, welcher ad Nation. lib. I. c. 7 die Zeit bis auf Christus auf noch nicht 250 Jahre, und c. 9 auf noch nicht 300 Jahre anschlägt, wogegen er Adv. Marc. lib. IV. c. 19 die bei der Geburt Christi von Lukas erwähnte Schatzung durch Sentius Saturninus vorgenommen sein läßt, und Adv. Jud. c. 8 das Geburtsjahr des Herrn durch genauere Berechnung feststellt.

Digitized by Google

Etwas genauer als Justin, wenn auch nicht ganz bestimmt, drückt sich der heil. Irenäus aus. Adv. Haeres lib. III. c. 21. n. 3. (pg. 535 ed. Stieren) sagt er: Natus est enim Dominus noster circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii.

Die Regierungszeit des Kaisers Augustus wurde in verschiedener Weise berechnet: entweder von dem ersten Consulate des Augustus an, 711 u. c., und demnach waren der Jahre seiner Regierung 56; oder man rechnete von der auf den 2. September 723 u. c. stattgehabten Schlacht bei Actium an. Bei dem Jüdischen Geschichtschreiber Josephus wird vom Tode des Julius Cäsar d. i. vom 15. März 710 u. c. an gerechnet und deshalb Antiq. Jud. lib. XVIII. c. 2. n. 2. und Bell. Jud. lib. II. c. 9. n. 1. die Regierungszeit des Augustus auf 57 Jahre 6 Monate und 2 Tage bestimmt. Die Aegypter zählten seine Regierungsjahre von der Eroberung Alexandriens (am 30. August 724 u. c.) und dem Tode der Cleopatra, und bestimmten darnach seine Regierungszeit auf 43 Jahre.

Irenäus folgte der ersten Weise zu rechnen, so daß nach ihm das jedoch nur ungefähr bestimmte Geburtsjahr Jesu das Jahr 751 u. c. ist. In derselben Weise bestimmt Eusebius Hist. Eccl. lib. I. c. 5 die Geburtszeit des Herrn, indem er sagt: Ἦν δὴ οὖν τοῦτο δεύτερον καὶ τετρακοστὸν ἔτος τῆς Αὐγούστου βασιλείας, Αἰγύπτου δὲ ὑποταγῆς καὶ τῆς τελευτῆς Ἀντωνίου καὶ Κλεοπάτρας, εἰς ἣν ὑστάτην ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν Πτωλεμαίων κατέληξε δυναστεία, ὄγδοον ἔτος καὶ εἰκοστόν, ὁπηνίκα ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπὶ τῆς τότε πρώτης ἀπογραφῆς, ἡγεμονεύοντος Κυρινίου τῆς Συρίας, ἀκολούθως ταῖς περὶ αὐτοῦ προφητείαις, ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται τῆς Ἰουδαίας. Eusebius verbindet an dieser Stelle mit der Rechnung vom ersten Consulate des Augustus die andere von der Unterjochung Aegyptens und rechnet von jenem Datum an bis auf Christus das 42te, von diesem das 28te Jahr. Beide Rechnungen ergeben dasselbe Jahr 751 u. c.

An einer andern Stelle H. E. lib. VII. c. 32 f. rechnet Eusebius von Christi Geburt bis zur Diokletianischen Verfolgung 305 Jahre. Da diese Verfolgung im 19ten Jahre der Aera Martyrum, welche vom Jahr 284 n. Chr. aer. vulgar. beginnt, ausbrach; so ergiebt sich auch hieraus, daß Eusebius das Jahr der Geburt Christi in das Jahr 751 u. c. setzt.

Hiermit stimmt auch Clemens Alexandrinus, von welchem Eusebius

Digitized by Google

übrigens wie öfters, so auch hierin abhängig gewesen zu sein scheint, überein. Er berechnet Strom. lib. I., c. 21 (S. 405 ed. Potter) die Regierungszeit des Augustus auf 43 Jahre und giebt (S. 407) als das Jahr der Geburt Christi das 28te Regierungsjahr des Augustus an. Endlich auf die Zeit des vollendeten dreißigsten Lebensjahres Jesu rechnet er die fünfzehn letzten Jahre des Augustus und fünfzehn Jahre des Tiberius. Aus allen diesen Angaben erhalten wir bei Clemens gleichfalls das Jahr 751 u. c. als das Geburtsjahr Jesu.

Das Chronicon Paschale zeigt noch dieselbe Rechnung der Alexandriner. Nach seiner Berechnung wurde Christus geboren im 40ten Jahre der Herrschaft des Augustus, im 28ten Jahre seiner Alleinherrschaft (Vol. I. p. 393). Clemens rechnet a. a. O. ferner von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus 194 Jahre 1 Monat und 13 Tage. Da Commodus 945 u. c. starb, so ergiebt sich auch hieraus die Zahl 751 u. c. als das Geburtsjahr Jesu.

Tertullian rechnet Adv. Jud. c. 8 auf die Regierungszeit des Augustus sechsundfünfzig Jahre und bemerkt sodann, daß Christus im 41ten Jahre des Augustus, und fünfzehn Jahre vor dessen Tode geboren worden sei.

Epiphanius bezeichnet das Geburtsjahr Jesu als das 42te Jahr des Augustus und das 29te der Römischen Oberherrschaft über Palästina, welche mit der Eroberung Alexandrias und Aegyptens zusammenfällt [1]). Die Gleichförmigkeit des Epiphanius mit Clem. Alexandrinus und Eusebius, und auch seine Abhängigkeit von ihnen, ist nicht zu verkennen.

Ebendaselbst nennt er weiter das 33te Jahr des Herodes, welches er in Gemäßheit der eben genannten Angaben von der Erstürmung Jerusalems durch Herodes 717 u. c. an rechnet, als das Jahr, worin Jesus geboren worden sei.

Dem Eusebius folgte Zonaras (Annal. X., 39) mit gleicher Bestimmung. Mit Epiphanius stimmen überein Bar Hebräus, Nicetas Seidus (Patr. Nov. Bibl. Rom. T. VI. p. 492) und Sulpicius Severus, welcher letztere (Hist. II., 40) von Christi Tod bis zum Consulate des Stilicho (1153 u. c.) 372 Jahre zählt, woraus sich das Jahr 781 u. c. als Todesjahr des Herrn ergiebt, oder da Sulp. Severus nur das 30te Jahr

[1]) Adv. Haer. lib. II. T. I. p. 444 ed. Colon. Haeres. LI. c. 22.

Digitized by Google

des Herrn als Jahr dessen öffentlichen Lebens rechnet, das Jahr 751 u. c. als Geburtsjahr Jesu feststellt.

Hippolyt im Canon Paschalis nimmt als das Geburtsjahr Christi das Jahr 752 u. c. an. Ebenso die Chronik von Edessa und die Fasti Consulares; desgleichen Augustinus (de Mirab. Script. III., 2) und Hieronymus.

Abulfaragius nennt das 43te Jahr des Augustus den 25. Dezember (Hist. Dynast. p. 107 ed. Pococke), das 309te Jahr der Aera Alexanders. Dasselbe Jahr wird in dem apokryphischen Evangelium Inf. Arab. c. 2 angegeben, wornach das Jahr 750 u. c. als Jahr der Geburt Jesu angenommen ist.

Alle diese Angaben stützen sich auf das Evangelium des heil. Lukas c. 3, 23 und c. 2, 2, und sind wesentlich nur eine Rückrechnung von dem dort erwähnten 15ten Regierungsjahre des Tiberius, so daß von den Regierungsjahren des Augustus noch 15 Jahre abgezogen werden. Die unbedeutenden Abweichungen in den Resultaten erklären sich eines Theils durch die Verschiedenheit in der Berechnung der Regierungsjahre des Augustus; anderntheils durch die mehr oder minder genaue Veranschlagung des Anfangs- und Schlußjahres des Augustus wie des Tiberius.

Victorius aus Aquitanien verfaßte 457 aer. vulg. auf Befehl des Papstes Hilarius einen Osterkanon, in welchem er das Jahr 28 unserer Aera, d. i. 782 u. c., als das Todesjahr Jesu annahm [1]).

Zur Beseitigung der noch vorhandenen Differenzen über die Osterfeier verfaßte in der ersten Hälfte des 6ten Jahrhunderts der römische Abt Dionysius Exiguus eine neue Ostertafel, worin er das Jahr nicht mehr wie sein Vorgänger Victorius nach der Diocletianischen Aera (aera martyrum), sondern ab Incarnatione Domini bestimmte, als welches er das Jahr 754 u. c. nach Varro annahm, an dessen Ende Christus geboren worden sei [2]).

Mit der allmählichen Annahme der Ostertafel des Dionysius in Rom und Italien, Spanien, Gallien und Deutschland verbreitete sich auch bald nach der Mitte des 6ten Jahrhunderts die Dionysische Aera [3]). Im

[1]) Vgl. Ideler Handbuch der Chronol. II. S. 275 u. f. und Lehrb. der Chronol. S. 372 u. f.

[2]) Vgl. Ideler Handb. II. S. 383 f. Lehrb. S. 421.

[3]) Vgl. Ideler Lehrb. der Chronol. S. 417 f.

Digitized by Google

7ten Jahrhundert erscheint sie bereits in Spanien und erhielt im 8ten Jahrhundert besonders durch Beda Venerabilis eine ausgedehntere Verbreitung. Durch Carl d. Gr. fand sie Aufnahme in weltliche Urkunden und war bereits im 10ten Jahrhundert in allgemeinem Gebrauche, worin sie sich auch erhielt; obgleich ihre Abweichung von den alten traditionellen Angaben bei den Vätern und Kirchenschriftstellern, so wie die Unrichtigkeit derselben an sich bald bekannt und getadelt wurde [1]). Seit Kepler wurde die Frage von bedeutenden Astronomen in wiederholte Untersuchung genommen [2]).

§. 20.

Der Census unter Quirinius.

Bei Untersuchung der in den Evangelien selbst enthaltenen Angaben zur Ermittelung des Geburtsjahres Jesu bietet den ersten mit seiner Geburt in direkter Verbindung stehenden Haltpunkt die Stelle im Evangelium des heil. Lukas c. 2, 1 f., worin erzählt ist, zur Zeit, als Jesus geboren wurde, sei ein Edikt von dem Kaiser Augustus erlassen gewesen, daß der ganze Erdkreis aufgeschrieben werden sollte; diese Aufschreibung sei die erste gewesen und geschehen als Quirinius über Syrien herrschte. In Folge dessen hätten sich in Judäa alle nach ihren Städten aufschreiben lassen, und so seien Joseph und Maria nach Bethlehem gekommen, wo Christus geboren worden sei.

Die Erklärung dieser Evangelien-Stelle, und somit auch ihr Gebrauch, unterliegt bei Rücksichtnahme auf andere evangelische Nachrichten wegen der darin vorkommenden Erwähnung des Quirinius erheblichen schon früh bekannt gewesenen Schwierigkeiten.

Das erwähnte Edikt des Kaisers Augustus verfügte eine Aufschreibung des ganzen Erdkreises, des orbis terrarum der Römer. Eine solche Aufschreibung war für Rom und die Römischen Provinzen mit einer Schatzung, ἀποτίμησις, gewöhnlich verbunden und bestand in einer genauen Volkszählung sammt Vermögens-Abschätzung zum Zwecke einer richtigen Steuervertheilung; ein Geschäft, welches Augustus nach dem Zeugnisse

[1]) Ideler Handbch. II. S. 378 ff.
[2]) Ideler Lehrb. S. 422 ff.

Digitized by Google

Suetons und des Ancyranischen Monuments während seiner langen Regierung dreimal vornehmen ließ [1]).

Eine Vermessung des ganzen Römischen Reichs war schon 710 u. c. durch C. J. Cäsar angeordnet, unter Augustus fortgesetzt und bis zum Jahre 742 u. c. soweit beendigt worden, daß die Arbeit dem Römischen Senate übergeben werden konnte [2]).

Wie diese Vermessung die Absicht einer vorzunehmenden Schatzung voraussetzt; so unterstellt das von Augustus mit eigener Hand gefertigte breviarium oder rationarium imperii, welches er schon vor 731 u. c. angelegt und später vervollständigt und fortgeführt hatte, und das nach testamentarischer Verfügung nach seinem Tode im Senate zur Lesung kommen sollte, die zeitweise Vornahme einer Schatzung als geschehen und als nothwendig, insofern dieses breviarium außer den opes publicae auch ein Verzeichniß der Tribute und Steuern des Reiches, der Bürger und Bundesgenossen, so wie der Anzahl waffenfähiger Bürger und Bundesgenossen enthielt [3]).

Da Augustus dreimal während seiner Regierung eine Schatzung befohlen und demnach auch hatte vornehmen lassen; so fragt es sich zunächst, welche von ihnen die bei Lukas erwähnte sein könne?

Die erste fällt in das Jahr 726 u. c.; erstreckte sich aber nur auf Italien [4]). An diesen Census kann bei dem von Lukas berichteten, der das ganze Römische Reich umfaßte [5]), nicht gedacht werden.

---

[1]) Sueton. in Octav. c. 27. Monum. Ancyr. tab. II. (ed. Wolf. in Sueton. Opp. T. II. p. 369 seq.).

[2]) Dio Hist. Rom. lib. LIII., c. 25. LIV. c. 35. Frontin. de Colon. vid. Rei Agrar. Auct. ed. Goes. p. 109. Ex libro Balbi p. 143. Aethicus Ister Cosmogr. ed. Gronov. p. 26. Cassiod. Var. Epist. III., 52. Plin. N. H. III., 5.

[3]) Vgl. Sueton. Octav. c. 101. Dio Hist. Rom. lib. LVI. c. 33. Tacit. Annal. lib. I. c. 11: Cum proferri libellum recitarique iussit. Opes publicae continebantur; quantum civium sociorumque in armis, quot classes regna provinciae, tributa et vectigalia, et necessitates et largitiones, quae cuncta sua manu perscripserat Augustus.

[4]) Sueton. in Octav. c. 27. Monum. Ancyr. Tab. II. Dio LIII., 1. 22; LV. 13. Liv. Epit. 134. Isidor. Orig. V., 36.

[5]) Das bei Lukas genannte Edikt von Augustus in Verbindung mit dem Ausdruck *πᾶσα οἰκουμένη* kann nur das ganze Röm. Reich bedeuten. Vgl. R. Anger de temporum in Act. Ap. ratione. Lips. 1833. p. 196. Gegen Hug Gutachten a. a. O. II. S. 52.

Digitized by Google

Der zweite Census wurde unter dem Consulate des C. Marcius Censorinus und Asinius Gallus (8 a. Chr. aer. vulg.) im Jahre 746 u. c. angeordnet. Dieser, wie auch der folgende dritte Census, umfaßte, soweit das Zeugniß des Ancyranischen Monuments und Suetons spricht, den populus Romanus d. i. die Römischen Bürger. Indessen schließt das erstere Zeugniß und auch das zweite eine Ausdehnung der Aufschreibung auf die Provinzen nicht aus, während aus Cassiod. Var. III. 52 erhellt, daß zu des Augustus Zeit der ganze orbis Romanus censirt worden sei, ebenso bei Suidas. Auch ist in dem breviarum des Augustus eine solche Aufschreibung unterstellt und war durch das Bedürfniß gefordert. Nur ist mit jenem Zeugnisse nicht mitgegeben, daß der Census überall gleichzeitig vorgenommen wurde. Die faktische Vornahme in jener Zeit wird aber für Judäa und in den Gränzen einer Aufschreibung durch Lukas bezeugt und steht möglicher Weise auch mit der Empörung der Homonadensischen Cilicier und deren Besiegung durch Quirinius (Tacit. Annal. III. 48) in Verbindung. Dieses Ereigniß fällt nämlich in dieselbe Zeit.

Die dritte von Augustus befohlene Schatzung wurde Ein Jahr vor dem Tode des Augustus unter dem Consulate des C. Sil. Nepos und L. Minuc. Plankus 766 u. c. begonnen und lautet nach dem Monum. Ancyr. und Sueton auch nur auf den populus Romanus; jedoch ersehen wir aus Tac. Ann. I., 31 und II., 6 und Dio Cassius, daß sie im folgenden Jahre durch Germanicus in Gallien ausgeführt wurde und noch im Jahre 769 nicht beendigt war.

Von diesen drei Schatzungen kann nur die zweite in Betracht kommen, wenn es sich um die Ermittelung des Geburtsjahres Jesu handelt; indem sich anderweitig genugsam ergiebt, daß dieses Jahr jener Schatzung zunächst liegt. Die erstere müßte auch schon um deswillen unberücksichtigt bleiben, weil sie sich nicht über Italien hinaus erstreckte.

Die von Lukas genannte Aufschreibung wird von ihm in der Weise noch näher bestimmt, daß er sagt: sie sei die erste gewesen, und unter der Herrschaft des Quirinius über Syrien geschehen.

Mit Rücksicht auf die hier sich erhebenden Schwierigkeiten haben mehrere Gelehrte den ersten Theil der nähern Bestimmung bei Lukas: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου ver-

Digitized by Google

schieden erklärt. Einige: Lukas wolle sagen, diese Aufschreibung sei geschehen, bevor Quirinius über Syrien geherrscht habe [1]). Daß ein solcher Sinn, wenn auch ungewöhnlich, doch zulässig sei, ist von denselben zugleich nachgewiesen worden. Andere erklären so, daß sie das Edikt von seiner Ausführung in Judäa unterscheiden und erklären: der Census selbst sei unter Quirinius zuerst in Ausführung gekommen [2]).

Diese Erklärungen haben sämmtlich ihren wesentlichen Grund in der Schwierigkeit der Stelle und besonders darin, daß man nicht anders wußte, als daß Quirinius erst im Jahre 759 u. c. Statthalter in Syrien wurde, und daß nach des Josephus Zeugniß damals wirklich ein Census durch ihn in Judäa vorgenommen wurde [3]). Diese Schwierigkeit muß schon zur Zeit Tertullians bemerkt worden sein; obgleich es ein offenbarer Irrthum ist, wenn derselbe Adv. Marc. IV. c. 19 offenbar zur Hebung derselben schreibt: der Census sei in Judäa unter Sentius Saturninus vorgenommen worden. Justin dagegen nennt etwa sechszig Jahre früher den Namen Quirinius und erklärt diese Schatzung als die erste in Judäa [4]).

Nach Suidas waren mit dem Geschäfte dieses zweiten Census zwanzig Männer betraut, durch welche diese von Lukas gemeldete Schatzung vollzogen werden sollte [5]).

Hierdurch wohl zunächst veranlaßt hat man die Angabe des Lukas öfters so zu erklären gesucht, daß man Quirinius als einen solchen Legaten des Augustus betrachtete, welcher damals in Syrien den Census vorgenommen habe [6]).

---

[1]) Vgl. Huschke über den Census. Breslau, 1840. S. 83 ff. Wieseler chronol. Synopse. Hamburg 1843. S. 121.

[2]) Vgl. v. Gumpach: die Schatzung. Theol. Stud. und Kritik. 1852. 3. Heft. S. 663—684.

[3]) Jos. Antiq. XVIII, 2. 1. nennt das 37te Jahr nach der Schlacht bei Actium. Nach Dio LI, 1 und L, 10 war diese am 2. Sept. 723 u. c. Vgl. Ideler Handbuch der Chronol. I. S. 155 ff.

[4]) Justin. Dial. c. Tryph. c. 78: *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου.* Apol. I. c. 34 nennt er diesen Quirinius den ersten Prokurator (*ἐπίτροπος*) von Judäa. Vgl. Apol. I. c. 46.

[5]) Suid. s. v. *ἀπογραφή.*

[6]) Hug Zeitschrift für Theolog. I. Bd. 2. Hft. S. 51 u. f. Freib. 1839. Ewald Gesch. Christus und seiner Zeit. Göttg. 1855. S. 16 u. ff.

Digitized by Google

§. 21.

Eine bedeutende Unterstützung erhielt diese Ansicht durch eine zuerst von Sertorius Ursatus[1]) als neuerdings aufgefundene und in Venedig aufbewahrte veröffentlichte Inschrift, welche u. A. die Worte enthält:

Q. Aemilius. Q. F.

. . . . . .

Jussu. Quirini. Censum. Fec.
Apamenae. Civitatis.

. . . . . .

Idem. Jussu. Quirini. Adversus.
Ituraeos. In. Libano. Monte.
Castellum. Eorum. Cepit.

x. x.

In dieser Inschrift wird auf Quirinus als einen Legaten des Kaisers hingewiesen, auf dessen Befehl Q. Aemilius Q. F. den Census in der Stadt Apamea vorgenommen, und gegen die aufständischen Ituräer am Libanon ein Castell eingenommen habe. Da Apamea und der Libanon zur Provinz Syrien gehörten, da ferner Quirinius auch nach Tacitus Annal III, c. 48 in Cilicien thätig erscheint; so folgerte man hieraus, daß es somit feststehe, Quirinius habe als kaiserlicher Legat wirklich um jene Zeit den Census in der Provinz Syrien beaufsichtigt[2]).

Eine sprachliche Härte war auch hierbei zu überwinden: Nämlich den Ausdruck ἡγεμονεύοντος bei Lukas mußte man von dem Amte des Quirinius als Censor erklären.

Die Aechtheit der genannten Inschrift ist zuerst von Marini bezweifelt, sodann von Orelli u. A. und zuletzt von Zumpt Comment. epigr. ad Antiq. Rom. pertinent. Berol. 1854. Vol. II, p. 105 u. f. angefochten worden, während sie von Sanclemente, Huschke u. A. vertheidigt wird. Gegen ihre Aechtheit sind aber noch zuletzt von Zumpt so wesentliche und triftige Bedenken erhoben worden, daß ihre Benutzung als unstatthaft erscheint.

---

[1]) Marini eruditi ovvero lettere sopra alcune antiche iscrizioni, p. 276. Padova 1719.
[2]) Sanclementius De Aer. Vulg. Emend. p. 412 ꝛc. Huschke a. a. O. S. 71 f. Sepp Leben Jesu. 2. Aufl. 1. Bd. S. 142.

Digitized by Google

Wäre die Schwierigkeit in Betreff der Statthalterschaft des Quirinius nicht vorhanden; so würde die Stelle bei Lukas sicherlich von Allen in der einfachen Deutung der Worte genommen worden sein, wornach die Ausführung jenes Edikts des Augustus in Bezug auf Judäa dahin bestimmt wird, daß diese erste Schatzung geschehen sei unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien. Die erste Schatzung konnte und mußte sie genannt werden, weil später 759 u. c. nochmals eine Schatzung vorgenommen wurde [1]).

Ohne obige Annahme hielt man aber die in der Evangelienstelle liegende Schwierigkeit für unüberwindlich [2]). Denn nach Matth. c. 2, 3 u. ff. V. 19 u. ff. und als Folgerung aus Luk. c. 3, 23 mußte die Geburtszeit Jesu in die letzten Lebensjahre des Königs Herodes fallen. Nun glaubte man aber aus Josephus die Zahl und die Reihenfolge der Statthalter Syriens bis auf Christi Geburt genau zu kennen, und daraus ergab sich, daß sowohl vor als nach dem Tode des Herodes, Quinctilius Varus Statthalter in Syrien war, Quirinius aber erst 759 u. c. dieselbe Stellung übernahm.

Es ist aber die Frage, ob die aus Josephus geschöpfte Kenntniß der Statthalter Syriens bis auf Varus zur Zeit des Todes des Herodes genügt, und ob nicht gerade der nächste Nachfolger des Varus zur Lösung der Schwierigkeit beiträgt? Bei Justin Apol. I, c. 34 findet sich schon eine beachtenswerthe Notiz. Justin verweist daselbst in seiner an den Kaiser Antoninus Pius, dessen Adoptivsohn und an den Römischen Senat gerichteten Schutzschrift auf die unter Quirinius gemachten Schatzungstabellen, und bemerkt von ihm selbst, daß er der erste Prokurator (ἐπίτροπος) von Judäa gewesen sei. Diese Nachricht Justins beruht wenigstens nicht ganz auf Luk. c. 2, 2; denn dort wird Quirinius lediglich Statthalter von Syrien genannt. Er muß sie daher aus einer andern Quelle haben, die von ihm für so zuverläßig gehalten wurde, daß er sich in dieser seiner Schutzschrift auf sie beruft. Da nach des Herodes d. Gr. Tode Judäa mehr als früher den Charakter einer Römischen Provinz annahm (vgl. Jos. Antiq. lib. XVII, c. 11, n. 4) und, was sich die

[1]) Jos. Antiq. Jud. lib. XVII, c. 12. n. 5; lib. XVIII, c. 1, n. 1. Act. c. 5, 37.

[2]) So noch Meyer im krit. exeg. Commentar zu d. St. 3. Aufl. Götting. 1855. S. 234 ff.

Digitized by Google

Juden selbst erbeten hatten (a. a. O. n. 2), die Statthalter Syriens eine speziellere Aufsicht über Judäa ausübten; so konnte Quirinius, falls er damals wirklich Statthalter Syriens war, von dem Samariter Justin als der erste Prokurator (ἐπίτροπος) über Judäa angesehen werden; wenn auch von Josephus Antiq. lib. XVIII, c. 1, n. 1. Coponius zuerst genannt wird, welcher nach des Archelaus Absetzung um 759 u. c. als Prokurator über Judäa gleichzeitig mit Quirinius seine Stelle übernahm. Es fragt sich nun, ob Quirinius um diese Zeit wirklich Statthalter von Syrien war?

Der obengenannte Gelehrte A. W. Zumpt hat in dem 2ten Bde. der Comment. Epigr., S. 73 — 150 von den Statthaltern Syriens, von Augustus bis auf Vespasian, gehandelt und darin u. A. S. 87 aufmerksam gemacht, daß bei Josephus von der Zeit nach dem Tode des Herodes und dem Anfange der Regierung des Archelaus, nämlich vom Herbste des J. 750 u. c. an eine Lücke ist, wodurch er einen Zeitraum von zehn Jahren bis auf Quirinius mit Stillschweigen übergeht (vgl. Antiq. Jud. Lib. XVII, c. 7, 3; c. 12, n. 5; Lib. XVIII, c. 1, n. 1; und Bell. Jud. lib. II, c. 7, n. 3.). Ein Legat Syriens, welcher bei Josephus fehlt, und welcher 4 n. Chr. (758 u. c.) Präses von Syrien gewesen sein muß, L. Vol. Saturninus, war schon früher durch eine Münze bei Eckhel Doctr. Num. Vol. III, p. 275 sicher ermittelt worden. Zumpt S. 88 folgert mit Grund, daß dieser L. Volus. Saturninus von 4—6 n. Chr. (758—760 u. c.) Legat Syriens war, bis ihm 6 n. Chr. P. Sulp. Quirinius folgte. Sodann aber beweist Zumpt, daß dieser Sulp. Quirinius zweimal Statthalter Syriens gewesen sei, das zweite Mal im J. 759 bis 765 u. c.; das erste Mal aber vom Herbst 750 bis 753 u. c. Endlich weist er nach, daß P. Q. Varus nur von 6—4 v. Chr. aer. vulg. d. h. 748—750 u. c. Syrien vorstand, un daß zwischen ihm und L. Volus. Saturninus (757 u. c.) noch drei Statthalter Syriens aufzuführen sind: Nämlich der genannte P. Sulp. Quirinius, sodann M. Lollius und C. Marcius Censorinus.

Der Beweis, welchen Zumpt hierfür von S. 86 bis 104 führt, besteht wesentlich in Folgendem:

Nach Jos. Antiq. lib. XVII, c. 9, n. 3 ist P. Quinctil. Varus Präses von Syrien, sowohl vor des Herodes Tode, als auch noch nachher bis zum Herbst 750 u. c.

Digitized by Google

Aus Münzen läßt sich gleichfalls dessen Legation in Syrien für die Jahre 748, 749 und 750 u. c. beweisen (Eckhel D. N. Vol. III, p. 275 und Noris. aer. vulg.).

Ob Varus noch länger in Syrien verweilt habe als bis nach Pfingsten 750 u. c., dafür fehlen alle Zeugnisse. Er tritt in der Geschichte erst wieder in Gallien auf und fiel 761 u. c. in der Schlacht im Teutoburger Walde. Doch wissen wir von ihm noch, daß er auch Proconsul in der Provinz Afrika war. Da er nun im J. 13 v. Chr. (aer. vulg.) Consul war und nach einem Grundsatze des Augustus, Keinen früher als fünf Jahre nach seinem Consulate als Legaten in eine Provinz zu senden, auch nicht vor dem Jahre 7 v. Chr. jene Provinz verwaltet haben kann, wo wir jedoch 5 v. Chr. den L. Volus. Saturninus als Präses genannt finden: so ist es wahrscheinlich, daß Varus in der Zwischenzeit zwischen 750 u. c. und 761 jene Provinz Afrika verwaltet habe.

L. Volusius Saturninus, welcher 4 n. Chr. Präses von Syrien war, bekleidete 12 v. Chr. vom 1ten August bis dahin 11 v. Chr. das Consulat und war im J. 5 v. Chr. Proconsul in Afrika. Im Jahre 4 n. Chr. d. i. 758 u. c. erscheint er als Legat von Syrien, und verwaltete dieses Amt drei Jahre bis 6 n. Chr.

Zwischen des Varus Amtsantritt und des Saturninus Statthalterschaft in Syrien liegt ein Zeitraum von 11 oder 12 Jahren (6 v. Chr. bis 6 n. Chr.), welcher, da Augustus gleichfalls die Maxime hatte, Keinen Proconsul länger als fünf Jahre in einer Provinz zu belassen, für zwei Legaten zu groß ist, so daß wenigstens Einer aus der Reihe ausgefallen sein muß.

Es läßt sich nun beweisen, daß in der Zwischenzeit noch drei Legaten Syriens waren, nämlich, und zwar zuerst, P. Sulp. Quirinius, sodann M. Lollius und endlich C. Marcius Censorinus.

Was Quirinius betrifft, so beruht der Beweis in Folgendem:

Bei Tacit. Annal. lib. III, c. 48 wird berichtet, daß Quirinius, wenn auch nicht aus altem patrizischem Geschlechte, doch im Kriegsdienst und anders ausgezeichnet gewesen sei. Nachdem er unter Augustus Consul gewesen, habe er in Cilicien die Castelle der Homonadenser erstürmt und einen Triumph gefeiert.

Da Quirinius von Anfang des Jahres 12 v. Chr. bis zum August desselben Jahres Consul war; so fällt dieses Faktum zwischen 12 v. Chr.

Digitized by Google

und 1 v. Chr. aer. vulg., wo er, wie Tacitus a. a. O. gleichfalls berichtet, dem C. Cäsar als Rektor in Armenien beigegeben ward.

Das Volk der Homonadenser, welches Tacitus in Cilicien wohnend angiebt, gehörte nach Plin. Nat. Hist. lib. V. c. 23, 94 nach Cilicien und wohnte in der Nähe der Isaurier. Auch Strabo, welcher Geogr. lib. XIV, 4, l. 24. das Gebiet der Homonadenser zur Cilicia aspera in der Nähe der Isaurier und der Pisidier rechnet, gedenkt dieses Ereignisses unter Quirinius (Geogr. Lib. XII, 6. 5).

Zumpt beweist nun, daß Quirinius diese auch von Strabo erwähnte Kriegsthat nur als kaiserlicher Legat von Syrien vollführt haben könne; indem an ein Proconsulat desselben in Asien nicht zu denken sei, da er 6 v. Chr. Proconsul in Afrika war und ein und dieselbe Person nie mehr als Eine der consularischen oder prätorischen Provinzen regieren konnte, welche unter der Gewalt des Senates waren. Ebensowenig könne er auch damals in der Provinz Bithynien und Pontus, oder in Galatien gewesen sein. Außerdem gehörte auch Cilicien und das Gebiet der Homonadenser in jener Zeit zu Syrien, und zwar von 25 v. Chr. an bis zur Zeit Vespasians; wofür mehrere beweisende Thatsachen vorliegen, welche von S. 95—98 beigebracht werden.

Da nun Quirinius nach einer Stelle bei Florus lib. IV, 12. 40 im Jahre 6 v. Chr. als Proconsul in Afrika Krieg führte; so ist dieser Feldzug des Quirinius gegen die Homonadenser, und somit seine Legation in Syrien, zwischen 6 v. Chr. und 4 n. Chr. zu setzen.

Die Zeit bestimmt sich alsbald noch näher, da wir aus Josephus wissen, daß von 6 v. Chr. bis in den Herbst (genau nur bis einige Zeit nach Pfingsten) 4 v. Chr. Q. Varus Präses von Syrien war; folglich muß jener Feldzug des Quirinius zwischen 4 v. Chr. und 4 n. Chr. fallen.

Da ferner Quirinius nach der Waffenthat in Cilicien dem C. Cäsar als Rector in Armenien beigegeben wurde, was 1 v. Chr. geschah; so muß Quirinius zwischen 4 v. Chr. und 1 v. Chr. d. h. zwischen 750 und 753 u. c. Statthalter Syriens gewesen sein.

Hieraus schließt Zumpt (S. 104), daß Quirinius nach dem Abgange des P. Quinct. Varus nach Rom, gegen Ende des Jahres 750 u. c. (möglicher Weise schon im Herbste) diesem in Syrien nachgefolgt und bis zum Jahre 1 v. Chr. (753 u. c.) in dieser Stellung verblieben sei.

Digitized by Google

Diese Beweisführung von A. W. Zumpt, wornach Quirinius zweimal Präses von Syrien war, ist aller Beachtung werth und zur Erklärung der Stelle bei Luk. c. 2, 2 wohl geeignet. Daß bei Josephus nach Antiq. lib. XVII, c. 12 und dem Anfange des folgenden Buches eine Lücke von 10 Jahren unausgefüllt ist, ist offenbar; denn die Geschichte des Varus wird c. 11, 1 abgebrochen und lib. XVIII, c. 1 auf Quirinius übergegangen, welcher nach des Archelaus Absetzung mit Coponius zugleich nach Syrien gesandt wurde. Wenn nun Quirinius demnach schon im Jahre 750 u. c., und zwar vom Herbste dieses Jahres an, wo die Geschichte des Varus bei Josephus aufhört, Statthalter von Syrien war; so ist es wohl erklärlich, daß Lukas nach ihm einen Census bestimmte, selbst für den Fall, daß derselbe schon vor seiner Ankunft begonnen hatte. Das Hauptgeschäft der Schatzung und ihre Vollendung mußte dann allerdings in die Zeit des Quirinius gefallen sein. Da nach Matth. c. 2 zur Zeit der Geburt Jesu Herodes noch lebte, und demnach um diese Zeit der Census begann; so muß er aber auch schon vor Ankunft des Quirinius stattgefunden haben. Mit dem Tode des Herodes mußte er aber unterbrochen werden, weil sich alsbald in Judäa, Samaria und Galiläa Unruhen erhoben, welche den Q. Varus zu einem Kriegszuge dahin veranlaßten, der nur mit bedeutenden Kräften glücklich ausgeführt werden konnte (Jos. Antiq. lib. XVII, c. 10 und 11). Da nun Lukas den Herodes selbst nicht nennt, unter welchem doch der Census begann; so ist anzunehmen, daß er in der letzten Lebenszeit des Herodes zwar angefangen wurde, doch aber hauptsächlich in die Zeit des Quirinius fiel. Den Präses Q. Varus aber konnte Lukas nicht nennen, weil unter Herodes der Census durch diesen besorgt wurde, und nach des Herodes Tode von der Ausführung desselben vor des Quirinius Ankunft wegen der Kriegsunruhen keine Rede sein konnte[1]). Quirinius scheint wegen der neu gestalteten Verhältnisse in Judäa nach des Herodes Tode auch ausgedehntere Vollmachten für Judäa erhalten zu haben, weshalb er von Justin Apol. I, c. 34 nicht ganz mit Unrecht als der erste Prokurator Judäas aufgeführt wird, obgleich es erst nach des Archelaus Absetzung eigentliche Prokuratoren Judäas gab, von welchen Coponius der erste war.

[1]) Antiq. Jud. lib. XVII, c. X, n. 1. 2. 5. 8.

Digitized by Google

Wie sicher und genau Lukas übrigens berichtet, dies ergiebt sich daraus, daß er diesen Census als den ersten bezeichnet und ihn so von einem neun Jahre spätern, welchen er Act. c. 5, 3 erwähnt, und dessen Josephus Antiq. lib. XVIII, 1. 1 allein gedenkt, unterscheidet. Demnach tritt die Stelle Luk. c. 2, 1. 2 als eine geschichtliche Ergänzung zu anderweitigen Ermittelungen über Quirinius und die zweite Schatzung des Augustus hinzu, und wir erfahren so durch die Zusammenfassung sämmtlicher Data und in Verbindung mit Matth. c. 2, 1 ff. Folgendes:

1) Da die von Lukas a. a. O. erwähnte Aufschreibung noch zu Lebzeiten des Herodes begonnen haben mußte und Judäa, wenn auch nur noch durch die Gnade des Augustus existirend [1]), doch noch bis zu dessen Tod als eigenes Königreich bestand; so ist diese Aufschreibung, wenn gleich auf einem Befehle des Augustus beruhend, doch nicht als durch Römische Censoren ausgeführt zu denken, wogegen auch schon die Form dieser Schatzung, welche im Unterschied von den Römischen nach Stämmen geschah, spricht. Lukas berichtet auch nicht, daß Quirinius selbst den Census ausgeführt habe. Da er aber angeben wollte, wann die Schatzung in Judäa abgehalten worden sei; so nennt er den Präses von Syrien, unter welchem sie statt fand. Der Ausdruck ἐγένετο, dessen sich Lukas in Betreff der Schatzungszeit bedient, faßt die Schatzung als Ganzes bis zu ihrer Vollendung; und der V. 2 bei Lukas ist so zu erklären, daß damit angegeben werden soll, das Edikt des Augustus sei in Judäa erst mehrere Jahre nach dem Erlaß desselben in Ausführung gekommen. Durch den Zusatz πρώτη dagegen wird diese Schatzung in Judäa von einer späteren, daselbst unter Quirinius gleichfalls ausgeführten, unterschieden.

2) Dieser von Augustus 746 u. c. befohlene und für Judäa unter Herodes d. Gr. bereits begonnene Census, erlitt durch des Herodes Tod und die unmittelbar darauf folgenden Kriegsunruhen eine Unterbrechung, bis er unter Quirinius zu Ende geführt wurde. Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß er im Winter vor des Herodes Tode, d. i. im Winter 749 u. c., begonnen und im nächst folgenden Winter unter Archelaus und des Quirinius Statthalterschaft fortgesetzt wurde,

---

[1]) Vgl. Jos. Antiq. lib. XV, 6. 1 f. XVI, 9. 3; XVII, 2. 4. Bell. Jud. lib. I, 20, 1 ff.

Digitized by Google

da diese Jahreszeit zur Vornahme einer Schatzung die geeignetste war. Zugleich aber ist die Annahme nothwendig, daß unter Herodes nicht der größere Theil dieser Schatzung fiel, denn sonst dürfte er schwerlich von Lukas ganz mit Stillschweigen übergangen worden sein; wenn auch bei Lukas das Bestreben deutlich wird, den König Herodes in der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu völlig unerwähnt zu lassen[1]). Da die Aufschreibung nach Stämmen geschah, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß man in Judäa den Anfang mit den Priestern und dann mit dem Stamme Davids machte. Insofern deutet auch die Erzählung bei Lukas selbst auf den Beginn der Aufschreibung hin.

Es ist übrigens möglich, daß diese Schatzung als die des Quirinius in Palästina bekannt war und nach ihm genannt zu werden pflegte. Außer Lukas spricht hierfür auch die Bemerkung des Palästinensers Justin Apol. I, c. 34. Wenn Justin in seiner Schutzschrift an den Kaiser zugleich auf die unter Quirinius nach Rom eingesandten Census-Akten über diese Schatzung verweist; so muß er wenigstens seiner Nachricht über Quirinius sicher gewesen sein.

Obgleich diese um 750 u. c. fallende Schatzung in Judäa weder von Josephus noch von sonst einem gleichzeitigen Schriftsteller außer Lukas erwähnt wird; so fehlt es bei dem Ersteren doch nicht an Andeutungen, welche auf eine solche Schatzung hinweisen. Dahin gehört besonders, was Wieseler in der chronol. Synopse S. 102 u. 103 anführt, daß unter den Beschwerden, welche die Juden dem Archelaus nach dem Tode des Herodes vortrugen, die obenan steht, welche sich auf eine Ueberbürdung in den jährlichen Steuern bezieht (Antiq. lib. XVII, c. 8, n. 4), worunter vorzugsweise die Römische Kopfsteuer zu verstehen ist, und welche noch zur Zeit des öffentlichen Lebens Jesu bei den Juden solchen Anstoß fand, daß diese daraus eine für Jesus verfängliche Frage bilden konnten.

Sodann bemerkt Josephus, daß die Juden nach des Herodes Tode sich besonders durch eine Consumtionssteuer auf die Früchte, welche auf dem Markte verkauft wurden, beschwert fühlten, und bei Archelaus bald nach des Herodes Tode auf Abhilfe drangen.

---

[1]) Nur Einmal c. 1, 5 nennt Lukas den Herodes in der Geschichte der Ankündigung des Johannes.

Digitized by Google

In diesen Bedrückungen mögen wohl die nach des gefürchteten Herodes Tode allenthalben ausbrechenden Empörungen und Aufstände größtentheils mit ihren Grund gehabt haben. Bei Josephus sind dieselben so gut wie unerklärt geblieben; wahrscheinlich trug er Bedenken, die wahre Ursache jener Unruhen anzugeben. In Jerusalem und Judäa aber wartete man blos auf den Tod des Herodes, um durch Selbsthilfe eine Veränderung der drückenden Verhältnisse herbeizuführen. Der Act. c. 5, 36 von Rabbi Gamaliel vor dem zweiten Census erwähnte Theudas [1]) ist wahrscheinlich der von Josephus (Antiq. lib. XVII, c. 6, n. 4) erwähnte Ματθίας Μαργαλώθου, welcher sich in Verbindung mit Judas des Sariphäus Sohn bei dem falschen Gerüchte von dem Tode des Herodes an dem Aufruhr in Jerusalem betheiligte und den oberhalb der großen Tempelpforte aufgepflanzten Römischen Adler vernichtete; weswegen Herodes diesen Matthias mit mehreren Genossen lebendig verbrennen ließ.

Endlich verdient noch Erwähnung ein Zeugniß im Chronicon Paschale ed. Bonn. Vol. I. p. 355, welches zur Olymp. 183 bemerkt, bei den Antiochenern habe man die Indiktionen von dem ersten Jahre des Cajus Julius Cäsar zu zählen angefangen. Da unter diesem ersten Jahre Cäsars das erste der Antiochenischen Aera d. i. das Jahr 705 u. c. oder 49 v. Chr. (aer. vulg.) zu verstehen ist (Ideler Lehrb. S. 408); so fällt hiernach der Anfang des vierten Indiktionen-Cyclus in das Jahr 750 u. c. Diese Angabe, wornach in diesem Jahre eine neue Steuerperiode beginnt, ist jedenfalls merkwürdig; wenn auch dieses Zeugniß nicht im Stande ist für sich allein zu beweisen, daß unter Augustus dieser fünfzehnjährige Indiktionen-Cyclus bereits im Gebrauche war.

§. 22.

Durch den bei Luk. c. 2, 1 u. 2 gemeldeten Census zur Zeit der Geburt Jesu ist diese Zeit annähernd genau bestimmt und zwar so, daß dieselbe um 750 u. c., schwerlich früher als im Herbste 749 u. c. und nicht später als 753 u. c. angesetzt werden kann, indem in diesem Jahre Quirinius seinen Posten als Präses von Syrien wieder verließ.

---

[1]) Θευδᾶς = Θεόδοτος = מַתִּתְיָה vgl. Wieseler a. a. O. S. 104 und Wiener Realw. unter Theudas.

Digitized by Google

Eine engere Begrenzung dieser Zeit ergiebt sich aber mit Rücksicht auf Matth. c. 2, wornach Herodes zur Zeit der Geburt Jesu noch lebte, durch

das Todesjahr des Herodes.

Herodes der Idumäer, welcher in der 184sten Olympiade unter dem zweiten Consulate des Cn. Dom. Calvinus [1]) und dem Consulate des C. Asin. Pollio d. i. 714 u. c. im Anfang des Jahres mittelst eines durch Antonius und Octavian bewirkten Senatsbeschlusses zum Könige von Judäa ernannt worden war [2]), regierte nach der Angabe des Josephus 37 Jahre und starb noch unter des Varus Statthalterschaft vor dem Passah, kurze Zeit nach einer Mondsfinsterniß [3]).

Da diese Mondsfinsterniß nach astronomischer Berechnung [4]) in der Nacht vom 12. zum 13. März 750 u. c. erfolgte und Josephus vor dem Passah, welches in diesem Jahre auf den 12. April fiel, schon wenigstens sieben Tage todt war, indem nach Josephus vor dem Passah ein von Archelaus angeordnetes siebentägiges Todtenfest für Herodes vorherging [5]); so fällt der Tod des Herodes zwischen den 13. März und die ersten Tage des April, und wahrscheinlich zu Anfang April 750 u. c. [6]).

Da nun nach Matth. c. 2, 1 ff. als Christus geboren ward Herodes noch am Leben war; so folgt hieraus, daß Christus noch vor dem April 750 u. c. geboren wurde, und mit Rücksicht auf das im vorigen §. gewonnene Resultat, daß die Geburt Christi in die Zeit zwischen Herbst 749 u. c. und Anfang April 750 u. c. zu setzen ist.

Zwei Angaben in denselben Evangelien, durch welche wir gerade die obigen Ermittelungen gewannen, scheinen aber dieser Annahme entgegen zu stehen; nämlich das Luk. c. 3, 1 gemeldete fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, zu welcher Zeit Jesus ungefähr 30 Jahre alt war (Luk. c. 3, 23); ferner die Matth. c. 2 erzählte durch eine Sternerscheinung veranlaßte Ankunft der Magier in Jerusalem. Die erstere Angabe konnte veranlassen ein späteres, die zweite ein früheres Datum als das

[1]) Jos. Antiq. Jud. lib. XIV. c. 14. n. 5. Dio Hist. Rom. XLVIII. c. 28.
[2]) Antiq. lib. XVII. c. 8. n. 1. Bell. Jud. lib. I. c. 33. n. 8.
[3]) Jos. a. a. O. lib. XVII. c. 6. n. 4.
[4]) S. Ideler Handbuch II. S. 391 f.
[5]) Antiq. Jud. lib. XVII. c. 9. n. 3.
[6]) Ideler a. a. O. S. 392. Wieseler Chronol. Synopse S. 55—57.

Digitized by Google

Geburtsjahr Jesu anzunehmen. Beide und ihr Verhältniß zu dem obigen Resultate bedürfen daher einer nähern Untersuchung.

§. 23.

Das fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius.

Nach dem Evangelium des heil. Lukas c. 3, 1 ff. erging im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius das Wort Gottes an Johannes, des Zacharias Sohn, in der Wüste, und er kam in die ganze umliegende Gegend des Jordans und predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden.

Lukas giebt a. a. O. v. 7 ff. einen kurzen Abriß der damals verkündigten Lehre des Johannes. Hieran reiht er v. 15 ff. dessen Zeugniß über den Messias, welcher noch kommen solle, und bemerkt sodann kurz v. 19 und 20, auf welche Art Johannes vom Tetrarchen Herodes ins Gefängniß geworfen worden sei. Nachdem er noch über die Taufe Jesu durch Johannes und das, was sich dabei zutrug, berichtet, geht er endlich zu dem Geschlechtsregister Jesu über, wobei er v. 23 erwähnt, daß Jesus ungefähr dreißig Jahre alt gewesen sei, als er anfing.

Der Kaiser Augustus starb am 19. August 767 u. c. und ihm folgte sein Sohn Tiberius in der Regierung [1]). Das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius beginnt demnach vom 19. August 781 u. c.

Wenn Johannes aber im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius öffentlich auftrat und taufte; so war Jesus, als er von Johannes getauft wurde, nach den obigen Ermittelungen nicht ungefähr 30, sondern wenigstens 31, oder gar 32 Jahre alt.

Der verschiedenen angestellten Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen, gedenkend bemerken wir

1) daß die Stelle Luk. c. 3, 23 in Verbindung steht mit der Taufe Jesu, und daß von diesem Zeitpunkte an der Anfang seines öffentlichen Lebens und Lehrens, von welchem an Lukas nach seiner Angabe Act. 1, 1 und 2 das Evangelium geschrieben hat, datirt. Das von Lukas gebrauchte Wort ἀρχόμενος bezieht sich daher als nähere Bestimmung nicht auf die ausgedrückte Zahl; sondern auf den Anfang seines öffentlichen Lebens [2]).

[1]) Sueton. in Octav. c. 100.

[2]) Vgl. Wieseler a. a. O. S. 125 ff. Meyer, krit.-exeg. Commentar 3. Aufl. S. 263 f.

Digitized by Google

2) Da weiter unten unabhängig von dem Gegenwärtigen nachgewiesen werden wird, daß die Geburt Jesu in den Monat Dezember, die Taufe Jesu aber in den Monat Januar zu setzen ist; so ist die Zahlenangabe bei Lukas so zu verstehen, daß Jesus das 30te Jahr bereits überschritten d. i. das 31te Jahr begonnen hatte, als er öffentlich auftrat. Als nicht haltbar erscheint die Ansicht, wornach Jesus das 30te Jahr damals noch nicht vollendet gehabt hätte. Lukas, welcher nach c. 2, 2 den Zeitpunkt der Geburt Jesu genau kennt, und hier eine Zeitbestimmung anführt, konnte nicht sagen, Jesus sei ungefähr dreißig Jahre alt gewesen, wenn Jesus nur neunundzwanzig Jahre und ungefähr vierzehn Tage alt war [1]).

3) Wenn nun mit Rücksicht auf die bereits gewonnenen Resultate, daß die Geburtszeit Jesu zwischen Herbst 749 und April 750 fällt, und nach den spätern Ergebnissen in Betreff des Tauftages Jesu anzunehmen ist, daß Jesus im Monat Januar 780 u. c. von Johannes getauft wurde, und daß Johannes selbst, welcher bei der Taufe Jesu schon einige Zeit gewirkt und Jünger um sich gesammelt hatte, mindestens in den letzten Monaten des Jahrs 779 u. c. aufgetreten sein muß; so erhalten wir für die Zeit des Auftretens des Johannes nicht das fünfzehnte, sondern das dreizehnte Regierungsjahr des Tiberius, vom Todestage des Augustus an gerechnet.

Führt demnach das Luk. c. 3, 1 angegebene 15te Jahr des Tiberius Einerseits zu einem Widerspruch mit dem aus dem Todesjahr des Herodes sich ergebenden Jahr 750 als der äußersten Grenze für das Geburtsjahr Jesu; so ist es Anderseits nicht minder mit dem von Lukas selbst c. 2, 2 angegebenen Datum der Geburtszeit des Herrn unvereinbar; und es ist entweder ein Irrthum des Evangelisten in jenem Datum von mindestens zwei Jahren anzunehmen, oder eine anderweitige Lösung nothwendig. Ist das Letztere möglich, so ist die Annahme eines Irrthums bei Lukas zurückzuweisen.

---

[1]) Vgl. Wieseler a. a. O. S. 130 u. f. Nach dem Chronicon Paschale Vol. I. p. 393 war Jesus dreißig Jahre und dreizehn Tage alt, als er getauft wurde.

Digitized by Google

§. 24.

Eine Lösung hat nach Sanclementes Vorgang Wieseler a. a. O. S. 192 ff. versucht. Das 15te Regierungsjahr des Tiberius soll nicht auf den Anfang, sondern auf das Ende des öffentlichen Wirkens des Johannes, d. h. auf seine von Luk. c. 3, 19 sehr kurz angegebene Gefangennehmung, womit das öffentliche Leben Jesu erst begonnen habe, bezogen werden. Diese Auffassung, welche auch schon bei Eusebius H. E. III, 24 vorkommt, würde die Schwierigkeit vollständig lösen; indem die Zeit der Gefangennehmung des Johannes in den Winter des Jahres 781 u. c., also wirklich in das 15te Jahr des Tiberius fällt [1]). Auch würde dies mit der Weise des Lukas, wornach er c. 2, 2 den Census in Judäa mit der Regierung des Quirinius in Verbindung setzt, ihn also nicht von seinem ersten Beginne unter Herodes, sondern mehr nach seinem Abschlusse datirt, gut übereinstimmen. Jedoch spricht hiergegen ganz entschieden der Zusammenhang der Stelle Luk. c. 3, 1 mit dem folgenden, worin noch das vor der Taufe Jesu von Johannes gesprochene Zeugniß, und nachher die Taufe Jesu selbst erwähnt, und dann erst ganz kurz von der Gefangennahme des Johannes, gewißermassen nur beiläufig, Meldung geschieht. Die richtige Beziehung der Stelle ist schon bei Eusebius H. E. lib. I. c. 10 zu finden.

Annehmbarer erscheint daher die schon früher von Andern geltend gemachte Lösung, wornach Lukas die Regierungsjahre des Tiberius nicht von dem Todestage des Augustus an rechnen soll [2]).

Daß bei Augustus selbst vier verschiedene Zählungsweisen seiner Regierungsjahre statt fanden, haben wir oben bereits nachgewiesen. Auch die Regierungsjahre des Herodes werden von Josephus in doppelter Weise gezählt; entweder von seiner Ernennung zum König (714 u. c.), wornach er sieben und dreißig Jahre regierte, nach Jüdischer Zählungsweise nämlich [3]); oder von der drei Jahre später erfolgten Eroberung Jerusalems, wornach er von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels Einhundert und sieben Jahre zählt [4]).

[1]) Vgl. Mark. c. 1. 43. Joh. c. 4, 1. 43. 35.

[2]) Vgl. Wurm Astronom. Beitr. in Bengels Archiv Bd. 2. St. 1. S. 5 ff.

[3]) Vgl. Wieseler a. a. O. S. 52 ff.

[4]) Antiq. lib. XX, 10. Bei Epiphanius sind nur drei und dreißig Regierungsjahre des Herodes gezählt.

Digitized by Google

Eine solche doppelte Zählungsweise finden wir nun zwar bei Josephus über Tiberius nicht. Da wo er seine Regierungszeit ausdrücklich angiebt, Antiq. lib. XVIII., c. 6. n. 10, bestimmt er sie auf zwei und zwanzig Jahre fünf Monate und drei Tage, was mit Rücksicht auf das Todesjahr des Augustus 767 u. c. ziemlich richtig ist; denn Tiberius starb 790 u. c. am 16. März. Ferner a. a. O. lib. XVIII., 4. 6. ist das 20te Jahr des Tiberius das 37te des Philippus d. i. 787 u. c. Aber bei Clemens Alexandrinus Strom. I. c. 21 (S. 172) finden wir eine doppelte Rechnungsweise der Regentenjahre des Kaisers Tiber. In der Einen zählt er auf Augustus drei und vierzig und auf Tiber zwei und zwanzig Regentenjahre; in der andern genauern rechnet er für Augustus sechs und vierzig Jahre vier Monate einen Tag, für Tiber sechs und zwanzig Jahre sechs Monate neunzehn Tage [1]). Von Josephus weicht er in beiden Fällen ab. Diese letztere Rechnung des Clemens führt auf das Jahr 763 u. c. im Juli, wo Tiber zuerst sich an den Regierungsgeschäften betheiligte, während er erst 765 im Januar die volle Mitherrschaft erhielt.

Eine Spur solcher verschiedenen Berechnung der Regierungsjahre Tibers findet sich auch bei Eusebius H. E. I. c. 9, wornach man außer seiner Regierungszeit auch nach seinen Consulaten rechnete. Eusebius selbst aber zeigt in dieser Stelle, daß er nach Josephus die Regierungszeit Tibers bestimmte.

Bei dem nachweisbaren Vorhandensein einer verschiedenen Zählung der Regentenjahre des Kaisers Tiberius ist es daher nicht unmöglich, daß auch die Kleinasiaten und Syrer die Regierungsjahre des Tiber noch nach einem andern Datum, als nach dem Todesjahre des Augustus bestimmten. Mittelst eines durch Augustus veranlaßten Senatsbeschlusses war Tiber schon im Januar 765 u. c., also über zwei Jahre vor des Augustus Tode, Mitregent geworden, was auch eine Münze bei Eckhel beweist [2]).

Bei dieser Annahme ist das 15te Regierungsjahr des Tiber das Jahr 779 u. c., in welcher Zeit Johannes am Jordan erschien und die Taufe

---

[1]) Strom. lib. I. c. 21. (S. 405 u. 406). Tertull. adv. Jud. c. 8 rechnet auf Tiber zwei und zwanzig Jahre sieben Monate und zwanzig Tage. Der Cod. Fuld. liest zwanzig Jahre sieben Monate achtundzwanzig Tage.

[2]) Tacit. Annal. I, 3. Sueton. Tiber. 20. 21. Vellej. Paterc. 2, 121. Eckhel doctr. num. VI, 186.

Digitized by Google

zur Buße predigte. Hierdurch löst sich der Widerspruch, welcher aus der Stelle Luk. c. 3, 1. 23 mit den obigen Resultaten über die Geburtszeit Jesu sich ergeben würde, falls diese Annahme unmöglich, oder auch nur sehr unwahrscheinlich wäre.

Wir kommen nunmehr zur Untersuchung der andern Stelle bei Matth. c. 2.

§. 25.

Der Stern der Weisen.

Der Messias war in der Weissagung Bileams, des Sohnes Beors, als ein aus Jakob hervorgehender Stern, verkündigt worden [1]). Die messianische Deutung dieses Ausspruchs bei den Juden zeigt sich nicht nur bei Lukas c. 1, 78 u. 79, sondern auch im Targum des Onkelos zu Num. 24, 17. Selbst die Uebersetzung jener Stelle in den LXX., wo für כּוֹכָב ἄστρον steht, läßt auf eine besondere Deutung der Stelle schließen. Auf derselben beruhen auch die Jüdischen Sagen über die Erscheinung des Messias, wie sie, obwohl noch etwas allgemein, in dem um 160 v. Chr. verfaßten dritten Buche der Sibyllen v. 652 (Ausg. Leipzig 1852), bestimmter aber in dem um 100 n. Chr. verfaßten **Testamentum XII. Patriarcharum** ausgesprochen sind [2]).

In den Talmudischen Schriften **Sanhedrin. fol. 97, lib. Sohar in Genes. fol. 74, in Exod. fol. 3 u. fol. 85, Pesikta Sotarta in Num. c. 24, 17. fol. 58.** ist die Ankunft des Messias ausdrücklich an die Erscheinung eines Sternes geknüpft [3]). Wenn sich zur Zeit Hadrians ein Betrüger, der sich für den Messias ausgab, Bar Cochba nannte; so deutet auch dies auf die Existenz einer solchen Sage hin.

Nach dem **Evgl. inf. Arab. c. 7** soll schon Zoroaster über die Ankunft der Magier geweissagt haben; und zwar, wie **Greg. Abulfarag. (Hist. Dynast. ed. Pococke p. 83)** näher erläutert, habe er geweissagt, von einem auch während des Tages leuchtenden wunderbaren Sterne, und von der Gestalt einer Jungfrau, die am Himmel erscheinen werde. Vergl. hierüber R. Hoffmann L. J. nach den Apokr. S. 126.

---

[1]) Num. c. 24, 17.

[2]) Test. Levi 18: *Καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως, φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ.*

[3]) Bertholdt. Christol. p. 55 u. ff.

Digitized by Google

Daß diese Messias-Sage unter den Juden auch später nicht erloschen, sondern sogar noch fortgebildet wurde, dafür liegt ein Beweis in dem Commentar des Rabbi Abarbanel über Daniel, betitelt מיני הישעה, Quellen des Heils, Amsterd. 1547. 4to, wornach drei Jahre vor der Geburt des Moses eine Constellation von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische stattgefunden haben soll. Von einer gleichen Constellation hofft er die Herbeiführung der Geburt des Messias. Einer andern Ansicht zufolge erwarteten die Juden diese Constellation im Sternbilde des Krebses. (Vgl. Gerh. Voss. theol. gentil. l. 2. c. 48.)

Eine solche Sage muß zur Zeit der Geburt Christi, wahrscheinlich zuerst durch die Juden in der Diaspora, außerhalb Judäas im Morgenlande, verbreitet gewesen sein. Obgleich die Zeugnisse bei den Profanschriftstellern für jene Zeit die Messias-Erwartung nicht ausdrücklich an eine Sternerscheinung knüpfen [1]; so spricht hierfür doch die zur Zeit der Geburt Christi erfolgte Ankunft der Magier in Jerusalem und ihre Erklärung: sie hätten den Stern des Königs der Juden im Morgenlande gesehen, und seien gekommen, ihn anzubeten [2].

Wann dieser Stern den Magiern erschienen, und was es für ein Stern gewesen sei, hierüber erfahren wir bei Matthäus weiter nichts, außer der Nachricht, daß Herodes später, gemäß der von den Magiern erforschten Zeit der Erscheinung des Sternes, alle Kinder zu Bethlehem und in der Umgegend von zwei Jahren an und darunter habe tödten lassen und daß dieser Stern den Magiern auf ihrem Wege von Jerusalem nach Bethlehem abermals erschienen und vor ihnen her gewandelt sei und über dem Hause, wo sich das Jesukind befand, gestanden habe.

Nach der ganzen Darstellung bei Matthäus, womit auch die beständige christliche Ueberlieferung stimmt, erscheinen die Magier in Jerusalem und Bethlehem als der Messias geboren war, und zwar in der ersten Zeit seiner Geburt zu Bethlehem, dem nur vorübergehendem Aufenthalte

---

[1]) Sueton. Vespas. c. 4, in Octav. c. 94. Tacit. Hist. V, 13. Dio Hist. Rom. XLV, 1.

[2]) Matth. c. 2, 2. Wie die Magier, welche den Stern als den des Königs der Juden erkannten, hierzu kamen, ob ihnen etwa das Sternbild der Fische Judäa bedeutete, wofür nur eine Nachricht des Rabbi Abarbanel spricht (Ideler Handb. der Chronol. II, S. 409 u. ff.), oder ob sie dies aus den Sagen über einen König der Juden entnahmen, dies ist mit Gewißheit nicht zu ermitteln.

Digitized by Google

der Eltern Jesu [1]). Die erste Erscheinung des Sternes aber ward den Magiern nach Matthäus c. 2, 7 u. 16 gegen zwei Jahre vorher, wie sich daraus ergiebt, daß Herodes nach dieser Zeit und nach der desfallsigen Erkundigung seinen Mordbefehl einrichtete und auf Kinder von zwei Jahren ausdehnte. Aber weder die Magier, noch Herodes glaubten, daß die Stern-Erscheinung vor zwei Jahren nothwendig die schon damals erfolgte Geburt des Messias angekündigt habe; denn die Magier brachten ihre Huldigung und Geschenke dem neugebornen Messias dar, und Herodes, welcher sicher gehen wollte, dehnte seinen Mordbefehl auf Kinder von zwei Jahren an bis auf die neugebornen Säuglinge aus.

§. 26.

Es ist einleuchtend, daß nur eine außerordentliche und mit gewissen Sagen über einen geboren werden sollenden König der Juden in Verbindung stehende Himmelserscheinung die Magier bestimmen konnte, die Geburt des Messias als erfolgt anzusehen und ihn in Jerusalem aufzusuchen.

Als im Jahre 1603 der Astronome Kepler die am 17. Dezember jenes Jahres erfolgte Zusammenkunft der beiden Planeten Jupiter und Saturn beobachtete, wozu im folgenden Frühling noch der Mars hinzutrat, und im Herbst 1604 in ihrer Nähe ein fixsternartiger Himmelskörper von bedeutendem Glanze und Größe am östlichen Fuße des Schlangenträgers sich zeigte; da sprach Kepler zuerst in einer Schrift **De Stella nova in pede Serpentarii** (Prag 1606. 4°) die Ansicht aus, daß der Stern der Weisen eine Conjunktion des Saturn und Jupiter in Verbindung mit einem andern außerordentlichen Sterne gewesen sei. Seine Ansicht gründete sich auf eine astronomische Rechnung, wornach in den Monaten Juni, August und Dezember des Jahres 747 u. c. eine Conjunktion von Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische, nahe dem Widderpunkte, Statt gefunden habe, zu welcher im Februar und März 748 u. c. noch der Mars hinzugekommen sei.

---

[1]) Nach den apokryphischen Evangelien **Hist. de Nat. Mar. c. 16, Protoev. c. 21,** Evgl. Inf. arab. c. 7. 8 kamen die Magier zwei Tage nach der Geburt Jesu nach Jerusalem.

Digitized by Google

In einer zweiten Schrift: De Jesu Christi Servatoris Nostri vero anno natalitio (Francof. 1604. 4.) setzte er jener Constellation gemäß das Geburtsjahr Christi an den Schluß des Jahres 748 u. c.

Die Keplersche Berechnung jener Planeten-Conjunktion bewies sich bei späteren Untersuchungen im Wesentlichen als richtig; nur daß nach einer Berechnung von Encke[1]) die erste Conjunktion am 29. Mai 747 u. c. im einundzwanzigsten Grade der Fische eintrat, die zweite am 1. Oktober, die dritte am 5. Dezember desselben Jahres. Beide Planeten gingen dreimal vor einander über, rückten nach der Breite ganz nahe zusammen und zeigten sich Monate lang die Nacht hindurch bei einander[2]). Im Jahre 748 kam der Mars hinzu; aber die Constellation hatte sich schon sehr geändert: Mars stand als ein schwacher Stern tief am Westhimmel, und Jupiter und Saturn waren schon beträchtlich auseinander gerückt.

So wie Kepler, auf seine Beobachtungen gestützt, das Jahr 748 u. c. als Geburtsjahr Christi annahm, so entschied sich Ideler für das Ende des Jahres 747 u. c.[3]). Beide gingen dabei von der Ansicht aus, daß jene Constellation in ihrem Glanzpunkte die bereits erfolgte Geburt des Messias angezeigt habe. Jedoch nahm Kepler dabei an, daß die Gewißheit von der erfolgten Geburt des Messias für die Magier in der zu jener Constellation hinzugetretenen Erscheinung eines andern glänzenden Sternes zu suchen sei.

Gestützt auf eine bei Münter (der Stern der Weisen Kopenh. 1827. S. 29 f.) enthaltene Hinweisung auf die Chinesischen astronomischen Tafeln, wornach vier Jahre vor unserer Zeitrechnung ein neuer Stern über siebenzig Tage lang am Himmel erschienen sei[4]), nahm Wieseler[5]) an, daß den Magiern in den ersten Monaten des Jahres 750 u. c. dieser von den Astronomen Pingre und Grosier für einen Cometen erkannte und mit einigen Abweichungen näher bestimmte Stern erschienen sei. Wieseler versetzte demnach die Geburtszeit des Herrn in die Monate Februar bis

---

[1]) S. Ideler Lehrb. S. 428 u. f.

[2]) Ideler a. a. O. S. 429.

[3]) A. a. O. S. 431. Handb. der Chronol. II, S. 399 ff.

[4]) Aus der Tabula chronologica historiae Sinicae, connexa cum cyclo, qui vulgo Kiatse dicitur, latino sermone exhibita a Jo. Franc. Fouquet et ad Ann. Chr. 1774 a Stephano Borgia perducta.

[5]) Chronol. Synopse S. 69 u. ff.

Digitized by Google

April 750 u. c., und erklärte, daß die Magier durch die in den Jahren 747 und 748 u. c. erfolgte Conjunktion der Planeten Jupiter, Saturn und Mars im Sternbilde der Fische zuerst auf ein großes Weltereigniß aufmerksam gemacht worden seien; als aber später jener außerordentliche Stern hinzugekommen sei; so hätten sie darin die Geburt des Messias erkannt, und sich alsbald auf den Weg nach Jerusalem begeben.

Der Ansicht Wieselers über die Geburtszeit Jesu müssen wir im Wesentlichen zwar beitreten, da diese Zeit mit einigen Modifikationen sich auch anderweitig feststellt, und da nach unsern obigen Erörterungen mit Rücksicht auf Matth. c. 2, 16 anzunehmen ist, daß zwei Jahre vor Christi Geburt von den Magiern eine Sternerscheinung beobachtet wurde, welche mit der Constellation des Jahres 747 u. c. zusammenfällt. Der Stern aber, auf welchen sich die Magier beriefen, wenn er nicht identisch ist mit jener Constellation, muß gleichfalls damals, also vor zwei Jahren, von den Magiern gesehen worden sein, indem Herodes nach der Zeit der ersten Erscheinung jenes Sternes seinen Mordbefehl einrichtete. Auch war es derselbe, welcher vor den Magiern herging, als sie nach Bethlehem zogen und welcher dort über dem Orte, wo das Kindlein war, stand. Entweder also ist, was schwer anzunehmen, ἀστήρ in der Erzählung bei Matthäus bald für eine Constellation und bald für einen einzelnen Stern gebraucht, oder man muß zugeben, daß den Magiern ein Stern zwei Mal erschienen sei, und zwar in einem Zeitabstande von zwei Jahren. Die letztere Annahme empfiehlt sich darum, weil sich so bei den Magiern die große Freude erklärt, als sie den Stern auf ihrem Wege von Jerusalem nach Bethlehem abermals erblickten (Matth. c. 2, 10), was sie offenbar nicht erwartet hatten.

Der unter sich abweichenden Berechnung jenes in den Chinesischen astronomischen Tafeln genannten Sternes von Pingre und Grosier, so wie der Auffassung desselben als eines Cometen, können wir nur einen zweifelhaften Werth beilegen. Auch ist es keinesfalls bewiesen, oder zu beweisen, daß dieser Stern derselbe gewesen sei, welchen die Magier auf ihrem Wege nach Bethlehem sahen.

Was wir aber aus dieser Nachricht bei Matth. c. 2 über den Stern der Weisen gefunden haben, ist die Hinweisung, daß die Geburt Jesu in das Jahr 749 oder 750 u. c. zu setzen ist.

Digitized by Google

Was die Magier bestimmte, von jener ersten Sternerscheinung an noch zwei Jahre zu verbringen, bis sie in Jerusalem eintrafen; dies bleibt unermittelt. Einestheils hängt dies zusammen mit der langen Dauer jener Constellation, welche sie beobachteten. Anderntheils fällt auch der Wohnort jener Magier, ihre Entfernung von Jerusalem, die dadurch bedingte Dauer und endlich die Art und Weise ihrer Reise ins Gewicht. Ihr Wohnort ist im Oriente, wahrscheinlich jenseits des Euphrat, zu suchen [1]). Zu einer Reise von dort nach Jerusalem erforderte es Zeit und Vorbereitung.

§. 27.

Bestimmung des Geburtsjahres Jesu aus Joh. c. 2, 20.

Als Jesus am ersten in die Zeit seines öffentlichen Wirkens fallenden Passahfeste den Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und ihrer Waare reinigte und die Juden ihn deshalb aufforderten, sich über seine Befugniß hierzu durch ein Wunder auszuweisen; da sprach Jesus: „Zerstöret diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten." Die Juden, welche diese prophetisch gesprochenen Worte mißverstanden, entgegneten: „Sechs und vierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und Du willst ihn in drei Tagen herstellen?"

Zuerst erhebt sich hier die Frage, welchen Tempelbau die Juden im Sinne hatten, als sie sich auf eine sechs und vierzigjährige Bauzeit des Tempels beriefen?

Der erste Tempel zu Jerusalem, der Salomonische, wurde innerhalb sieben Jahren gebaut und ward 588 v. Chr. durch Feuer zerstört [2]). An den Bau dieses Tempels konnten die Juden daher nicht gedacht haben; was auch schon ihre in den Worten „dieser Tempel" liegende Hinweisung auf den noch stehenden Tempel beweist.

[1]) *Ἐν τῇ ἀνατολῇ* Matth. c. 2, 2 nehme ich als Ausdruck zur Bezeichnung des Wohnorts der Magier. Sollte es heißen „beim Aufgange," so wäre es auf den aufgehenden Stern des Messias zu beziehen. Nach Justin. Dial. c. Tryph. c. 78., Tertull. Adv. Jud. c. 9., adv. Marc. III, 13, kamen die Magier aus Arabien, ebenso bei Cyprian und Epiphanius. Nach Chrysost. Hom. 7 in Matth. und Basil. Homil. 25 de Christi Generat. war ihr Wohnort Persien. Das Buch Seth und der Auctor Op. imperf. Homil. in Matth. 2 setzen ihren Wohnort in den äußersten Orient am Ocean.

[2]) I. Reg. c. 6, 37. 38. 2. Reg. c. 25, 9 ff.

Digitized by Google

Der Bau des zweiten, Serubabelischen, Tempels begann um 534 v. Chr., im zweiten Jahre der Rückkehr der Israeliten aus dem Exil [1]). Im Baue traten aber während der Regierung des Ahasveros und Artaschasta fortdauernde Unterbrechungen ein, so daß er erst im Jahre 516 v. Chr. beendigt und eingeweiht werden konnte [2]). Die sämmtliche Zeit dieses Baues währte mit Einschluß der Unterbrechungen dennoch nicht volle 19 Jahre. Daher konnten die Juden in ihrer Bemerkung gegen Jesus auch diesen Bau nicht im Sinne haben.

Den zweiten Serubabelischen Tempel begann aber Herodes der Gr. im achtzehnten Jahre seiner Regierung in größerem Maßstabe und in prachtvoller Weise umzubauen [3]). Den eigentlichen Tempel vollendete er in anderthalb Jahren; die innern Vorhöfe in weitern acht Jahren. Der Umbau der äußeren Vorhöfe wurde aber erst unter seinem Nachfolger begonnen und erhielt endlich um 64 n. Chr., zu Anfang des Jüdischen Krieges, seine Vollendung unter Herodes Agrippa II., als Albinus Procurator von Judäa war [4]).

Demnach währte der unter Herodes dem Großen begonnene Tempelbau im Ganzen gegen zwei und achtzig Jahre, und an diesen Bau mußten die Juden offenbar gedacht haben, als sie zu Jesus sprachen: „Sechs und vierzig Jahre ward an diesem Tempel gebaut."

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß die Juden die sechs und vierzig Jahre von dem Anfange des Baues unter Herodes rechneten, und daß seitdem bis zu dem Passah, an welchem Jesus zum ersten Male öffentlich in Jerusalem auftrat, sechs und vierzig Jahre zu rechnen waren.

Die genannte Evangelien-Stelle ist somit wohl geeignet, um daraus zunächst das öffentliche Auftreten Jesu, Anderntheils aber auch die Zeit seiner Geburt zu bestimmen.

Es fragt sich nun zuerst: Welches ist das Regierungsjahr des Herodes, in welchem der Bau des Tempels begonnen wurde? Josephus giebt hierüber (Antiq. lib. XV. c. 11. n. 1) Auskunft: Herodes begann diesen Bau im achtzehnten Jahre seiner Regierung.

---

[1]) Esr. c. 3, 8 ff.
[2]) Esr. c. 4, 1 ff. c. 5—6, 15.
[3]) Jos. Antiq. lib. XV, c. 11, n. 1.
[4]) Jos. a. a. O. XX, 9, 7.

Digitized by Google

Derselbe Geschichtschreiber bestimmt die ganze Regierungszeit des Herodes in doppelter Weise. Einmal von seiner Ernennung zum Könige, und rechnet darnach sieben und dreißig Regierungsjahre [1]). Dieselbe erfolgte 714 u. c. Nach Jüdischer Rechnungsweise zählte Josephus Ein Jahr mehr als Herodes wirklich regierte [2]).

Sodann bestimmt Josephus aber auch die Regierungsjahre dieses Königs nach dem Anfange seiner wirklichen Herrschaft, welche erst mit der Eroberung Jerusalems und dem Tode des Antigonus im Jahre 717 u. c. im Monat Sivan, nachdem Herodes bereits drei Jahre und drei Monate König war (Jos. Antiq. lib. XX. c. 10), begann. Demgemäß starb Herodes nach einer vier und dreißigjährigen Regierung [3]), und nach dieser Rechnung bestimmt Josephus auch Antiq. lib. XX, c. 10 die Zeit der von Herodes an bis zur Zerstörung des Tempels am 10ten Ab 823 u. c. gewesenen Hohenpriester auf einhundert und sieben Jahre.

Daß Josephus da, wo er das achtzehnte Regierungsjahr des Herodes als das Jahr des begonnenen Tempelbaues bezeichnet, dasselbe nach dieser letztern Rechnung bestimmt habe; dies folgt, wie Wieseler u. A. bereits genügend nachgewiesen haben, daraus, daß die Schenkung des Besitzthums des Zenodorus an Herodes, welche Dio Hist. Rom. LIV, 7 ins Jahr 734 u. c., Josephus aber (Antiq. lib. XV, c. 10, n. 3) nach dem Schlusse des siebenzehnten Regierungsjahres des Herodes setzt, jenem Beginne des Tempelbaues noch vorangegangen ist und nebst Anderen mit zu den Gründen gehörte, weshalb Herodes den Tempelbau begann [4]).

Die Nachricht bei Josephus Bell. Jud. lib. I. c. 21, n. 1, wornach der Tempelbau schon im fünfzehnten Jahre des Herodes begonnen wurde, steht im Widerspruch mit seiner obigen Angabe und auch mit dem Datum jener Schenkung, und muß auf einem Schreibfehler beruhen.

Das achtzehnte Jahr des Herodes ist nach der Zählungsweise des Josephus das Jahr von Nisan 734 bis Nisan 735 u. c. [5]).

---

[1]) Antiq. lib. XVII. c. 8. n. 1. Bell. Jud. lib. I. c. 33. n. 8.
[2]) Vgl. Wieseler Chronol. Synopse S. 52 u. ff.
[3]) Antiq. a. a. O. Bell. Jud. a. a. O.
[4]) Wieseler a. a. O. S. 165 Note. Anger De temp. in Act. Ap. ratione p. 22 sq.
[5]) Wieseler a. a. O. S. 166.

Digitized by Google

Rechnet man hierzu die Joh. c. 2, 20 erwähnten sechs und vierzig Jahre des Tempelbaues; so ergiebt sich das Jahr von Nisan 780 bis Nisan 781 u. c. als dasjenige, in welchem die Juden sich gegen Jesus auf diesen sechs und vierzigjährigen Bau berufen haben müssen. Da nun die Berufung am Jüdischen Passah geschah; so kann dieses frühestens am Passah 780, oder spätestens am Passah 781 u. c. geschehen sein. In dem ersten Falle waren es noch nicht volle sechs und vierzig Jahre, im andern Falle dagegen waren es mehr als sechs und vierzig Jahre. Die Größe der Differenz für jeden dieser Fälle ist nicht zu bestimmen, weil der Monat, wann im achtzehnten Jahre des Herodes mit dem Bau begonnen wurde, nicht bekannt ist. Von beiden möglichen Annahmen ist aber die erstere darum zu wählen, weil Jesus damals mit Rücksicht auf Luk. c. 3, 23 erst das dreißigste Jahr zurückgelegt hatte, und weil wegen des Todesjahres des Herodes die Geburtszeit Jesu jedenfalls nicht nach dem Passah 750 u. c. angesetzt werden kann. Wollte man das Passah 781 u. c. wählen, so müßte man zugleich annehmen, entweder daß Jesus nach des Herodes Tode geboren sei, was nach Matth. c. 2 unstatthaft ist; oder daß er sich bereits im zwei und dreißigsten Lebensjahre befunden habe, was gegen Luk. c. 3, 23 ist. Es bleibt also nur die obige erstere Annahme übrig.

Ziehen wir nun von dieser Zahl die dreißig Jahre ab, welche nach Luk. c. 3, 23 Jesus damals schon zurückgelegt hatte, und ferner die sieben und achtzig Tage, welche, wie wir weiter unten nachweisen werden, zwischen der Zeit der Taufe Jesu und diesem ersten Passah liegen; so ergiebt sich als Geburtszeit Jesu ungefähr der Anfang des Jahrs 750 u. c. oder der Schluß des Jahres 749 u. c., eine Rechnung, welche mit unsern bisher gewonnenen Resultaten übereinstimmt.

§. 28.

Noch eine Stelle des N. T. kann benützt werden, um aus ihr das Geburtsjahr des Herrn zu bestimmen; wenn man nämlich dabei auf eine constante Tradition der Talmudisten Gewicht legen will. Da wir aus den obigen Nachweisen bereits zu einer festen Bestimmung über die Geburtszeit Jesu gelangt sind; so tritt die etwaige Uebereinstimmung im Folgenden auch zugleich für die Richtigkeit jener näher zu erörternden Jüdischen Ueberlieferung ein.

Digitized by Google

Nach Joh. c. 18, 31 sagen die Ankläger Jesu, die Abgesandten des großen Synedriums, zu Pilatus: „Es ist uns nicht erlaubt Jemanden zu tödten."

Wann dem großen Synedrium das Recht die Todesstrafe zu vollziehen entzogen worden sei, darüber besitzen wir nur Jüdische Nachrichten, welche übereinstimmend dieses Ereigniß vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels setzen. So heißt es im Traktat Sanhedrin fol. 24, 2: Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels sind die Gerichte zum Tode von Jerusalem weggenommen worden." Ferner Babyl. Avodah Zarah fol. 8, 2: „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wanderte das Synedrium aus und nahm seinen Sitz in den Tabernen." Als Grund dieser Auswanderung ist hinzugefügt: weil ihnen damals die Gerichte zum Tode genommen worden seien [1]).

Der Tempel wurde zerstört durch Titus, sechs und fünfzig Jahre nach dem Tode des Augustus, im Monat Ab (August) des Jahres 823 u. c. [2]).

Rechnet man von diesem Datum an vierzig Jahre zurück, so erhält man das Jahr 783 u. c. in runder Zahl, da das Jahr 40 gleichfalls eine runde Zahl ist, als die Zeit, wo den Juden das Recht die Todesstrafe zu vollziehen entzogen wurde.

Vor dem Jahre 783 u. c. kann daher Jesus nicht gestorben sein, weil den Juden, wenn man auch Rücksicht auf die runde Zahl nimmt, wenigstens nicht viel früher als zu Anfang 783 u. c. das Recht der Todesstrafe entzogen worden war [3]).

Im achten Capitel des Johannes erhalten wir aber einen Beleg, wornach die Juden schon einige Monate vor 783 u. c. dieses Rechts verlüstig gewesen sein mußten; denn die Scene c. 8, 1—11 trug sich zu nach dem Hüttenfeste 782 u. c., welches vom 12. bis 18. Oktober fiel. Auch unterstellt sie jene Entziehung noch als eine in frischem Andenken der Juden befindliche, weshalb sie von Seiten der Pharisäer zu einer verfänglichen Frage an Jesus wohl zu gebrauchen war.

Da nun Jesus, wie wir weiter unten nachweisen werden, drei Jahre

[1]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. Bonn 1843. S. 22 u. f.

[2]) Jos. Bell. VI. c. 10. n. 1. Dio LXVI., 4. Tacit. Hist. V., 23; V., 9. Josephus rechnet Antiq. XX., 10. 107 Jahre von dem ersten Hohenpriester unter Herodes bis zur Zerstörung des Tempels d. i. 717 u. c. bis 823 u. c.

[3]) Eusebius im Chronicon setzt gleichfalls den Tod des Erlösers vierzig Jahre vor die Zerstörung des Tempels.

Digitized by Google

und mehrere Monate öffentlich wirkte; so berechnet sich auch hieraus die Zeit seines öffentlichen Auftretens, wenn auch nur annähernd, auf den Anfang des Jahres 780, und mit Rücksicht auf Luk. c. 3, 23 die Zeit seiner Geburt auf den Anfang des Jahres 750, oder den Schluß des Jahres 749 u. c.

Hierdurch also ergiebt sich ein neuer Anhaltspunkt zur Berechnung des Geburtsjahrs Jesu, welcher uns, ebenso wie der Census des Quirinius, nöthigt nicht viel über den Anfang des Jahres 750 u. c. zurückzugehen, so wie das Todesjahr des Herodes uns nöthigte nicht über Ostern 750 u. c. hinauszugehen.

Den Abschluß und die nähere Festsetzung unserer Rechnung können wir jedoch erst dann vornehmen, wenn über den Geburtstag des Herrn das Erforderliche beigebracht sein wird.

2. Der Geburtstag des Herrn.

§. 29.

In welchem Monate und an welchem Monatstage Jesus der Messias geboren worden sei, dies ist aus den heil. Evangelien nur mittelbar in folgender Weise zu entnehmen:

Als Jesus öffentlich auftrat und sich von Johannes taufen ließ, war er nach Luk. c. 3, 23 ungefähr dreißig Jahre alt. Sein öffentliches Auftreten geschah aber nach Berechnung der Zeit, welche zwischen der Taufe Jesu und dem Passahfeste Joh. c. 2, 13 ff. angenommen werden muß, wie wir später nachweisen werden, gegen drei Monate vor dem Passahfeste 780 u. c., welches damals auf den 11ten April fiel; so daß sich die Tradition, wornach das Tauffest Jesu am 6ten Januar gefeiert wird, schon hierdurch als glaubhaft erweist[1]). War Jesus aber im Monat Januar ungefähr dreißig Jahre alt; so kann der Tag seiner Geburt nicht sehr weit von dem Monate Januar entfernt gewesen sein.

Eine etwas genauere Berechnung läßt sich auf Luk. c. 1, 5. 8. 36. gründen. Aus Luk. c. 1, 36 ergiebt sich, daß Jesus etwas über fünf Monate jünger war als Johannes. Die Geburtszeit des Johannes hängt aber

[1]) Schon die Basilidianer im zweiten Jahrhundert feierten als Tag der Taufe Jesu den 6ten, Andere von ihnen den 10ten Januar. Vgl. Clem. Alexandr. Strom. lib. I. c. 21 (S. 408 ed. Potter).

Digitized by Google

mit der Zeit der Engel-Erscheinung, welche Zacharias im Tempel hatte, zusammen.

Zacharias war nach Luk. c. 1, 5 aus der Priesterordnung des Abia. Gemäß der noch von König David getroffenen Einrichtung waren die Nachkommen Arons nach den Häuptern ihrer Stammhäuser zur Besorgung des Tempeldienstes in vier und zwanzig Priester-Klassen getheilt worden [1]). Die Ordnung des Abia war die achte, die des Jojarib die erste [2]). Unter Hiskia wurde mit der Herstellung des Tempeldienstes auch diese Einrichtung wieder wie sie anfänglich gewesen war hergestellt [3]). Ebenso geschah diese Herstellung später durch Esra, nachdem der Tempel im 6ten Jahre des Darius, um 516 v. Chr. vollendet worden war [4]). Bei der Einweihung des Tempels waren die Priester nach ihren Ordnungen bestellt (a. a. O. v. 18) und die Leviten nach ihren Abtheilungen zum Dienste Gottes zu Jerusalem, wie geschrieben steht im Buche Moses. Drei und zwanzig Stammhäupter waren nach Nehem. c. 12, 1—7 mit Serubabel und Jesua nach Jerusalem hinaufgezogen [5]). Zur Zeit Jojakims waren es nur ein und zwanzig Häupter (a. a. O. v. 12—21). Jedoch änderte dieses an der Eintheilung für den Dienst des Tempels nichts; sondern nach vier und zwanzig Ephemerien wurde der Dienst im Tempel besorgt, so daß jede Woche eine andere Ephemerie der Priester an die Reihe kam [6]).

Nach der Schändung des Tempels unter Antiochus und den Siegen des Judas Makkabäus über die Feldherren des Antiochus, wurde um 589 u. c., d. i. 165 v. Chr., der Tempeldienst wieder hergestellt und der 25te Chisley [7]) und die sechs folgenden Tage als Fest der Tempelweihe eingesetzt. Zur Zeit des Flavius Josephus bestand diese Einrichtung noch und währte bis zur Zerstörung des Tempels [8]).

---

[1]) 1. Chron. c. 25, 1—19. 2. Chron. c. 8, 14.
[2]) 1. Chron. c. 25, 10. 7.
[3]) 2. Chron. c. 31, 2. 17.
[4]) Esr. c. 6, 15.
[5]) Vgl. dagegen Nehem. c. 7, 63—65.
[6]) Tr. Taanith c. 4. Hierfür zeugt auch die Stelle bei Lukas selbst.
[7]) d. i. der 23te November. Vgl. Petav. Doctr. temp. 12, 7.
[8]) Antiq. lib. VII, c. 14, n. 7. Vita Jos. c. 1.

Digitized by Google

Wann die Ordnung des Jojarib, d. i. die erste Ephemerie, den Dienst im Jahre begonnen habe, dies ist im A. T. nirgends angegeben; auch konnte die Zeit ihres Dienstes, weil nur vier und zwanzig Reihen vorhanden waren, nicht immer in dieselbe Zeit des Jahres fallen. Zur Zeit der Zerstörung des Tempels aber durch Titus, welche nach Jos. Bell. Jud. lib. VI. c. 4. n. 5. 8 am zehnten Tage des Monats Lus, oder dem neunten des Monats Ab, nach Taanith fol. 29, 1, d. i. am fünften August 823 u. c., oder am Abend des vierten nach Jüdischer Rechnung erfolgte [1]), hatte die Ordnung Jojaribs den Tempeldienst nach der Jüdischen Tradition [2]).

Rechnen wir nun die Zahl der Wochen von diesem Ereignisse an bis zu dem Jahre 748 u. c., wo muthmaßlich das Luk. c. 1, 5 erzählte Ereigniß stattgefunden haben muß, in der Art zusammen, daß wir die Zeit bestimmen, wann in diesem Jahre die Ordnung des Abia den Tempeldienst versah; so erhalten wir folgendes Resultat:

Zwischen dem 4ten August 823 u. c., einem Sabbath, bis zum 4ten August 748 u. c. liegt ein Zeitraum von fünf und siebenzig Sonnen-Jahren, welche mit Einschluß der dazwischen fallenden neunzehn Schalttage eine Summe von 3913 Wochen und drei Tagen ergeben.

Während dieser Zeit war die Ordnung des Jojarib 163mal an der Reihe gewesen. Dabei bleibt ein Ueberschuß von Einer Woche nebst drei Tagen, d. h. zehn Tage nach dem 4ten August, vom 14ten bis 21ten August 748 u. c. hatte die Ordnung Jojaribs den Tempeldienst. Die Ordnung des Abia hatte sieben Wochen später einzutreten d. i. vom 2ten bis 9ten Oktober 748 u. c. Am 10ten Oktober konnte daher der Priester Zacharias die Rückreise in seine Heimath antreten.

Rechnet man nun genau von dieser Zeit an die Schwangerschaft der Elisabeth; so muß die Zeit der übernatürlichen Empfängniß Marias, da ihr die Verkündigung durch den Erzengel Gabriel nach Luk. c. 1, 26. 36 im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabeth geschah, welcher sechste Monat vom 10ten März 749 u. c. an beginnt, zwischen diesen 10ten März und jedenfalls noch vor den 10ten April dieses Jahres, wo dieser sechste Monat schon voll ist, gesetzt werden. Nimmt man, da weder der Tag der Schwangerschaft Elisabeths genau festzustellen, und ebensowenig die

[1]) Vgl. Wieseler a. a. O. S. 142.

[2]) Tr. Taanith fol. 29, 1. Vgl. Scalig. de emend. temp. append. p. 56.

Digitized by Google

Zeit der Verkündigung Marias innerhalb jenes Zeitraums von nicht ganz Einem Monate bekannt ist, die Hälfte dieses sechsten Monats als den Tag an, welcher nach Wahrscheinlichkeit dem unbekannten Datum nahe liegen muß; so erhält man den 25ten März 749 u. c. als den Tag der Verkündigung Marias. Diesen Tag hält auch die Kirche nach ihrer Ueberlieferung als solchen fest; so daß in ihm Berechnung und Ueberlieferung zusammentreffen [1]).

Rechnet man von hier an noch neun Monate der Schwangerschaft Märias; so ergiebt sich als Tag für Christi Geburt der 25te Dezember 749 u. c., und zwar als ein Datum, welches als das wahrscheinlichste von dem Zeitraum des 10ten Dezembers bis 9ten Januar, innerhalb welches die Geburt Christi gefallen sein muß, anzusehen ist [2]).

In welchem Maße die christliche Ueberlieferung diesem Tage, als dem Geburtstage Christi, bestätigend zur Seite steht, dies wird sich aus folgenden Erörterungen ergeben:

Am Schlusse des zweiten, im dritten und noch im vierten Jahrhundert herrschte in dieser Festfeier eine Verschiedenheit zwischen der occidentalischen und orientalischen Kirche, welche aber gleich wie die Differenz in der Osterfeier zu Gunsten der occidentalisch-kirchlichen Feier um die Zeit des zweiten ökumenischen Concils 381 n. Chr. gehoben wurde.

Die älteste Nachricht hierüber, wie überhaupt über die Feier des Geburtsfestes Jesu, datirt aus dem letzten Jahrzehnt des zweiten christlichen Jahrhunderts, und steht bei Clemens Alexandrinus Strom. lib. I. c. 21. S. 408 ed. Potter.

Zwar ist auch noch eine Andeutung aus früherer Zeit bei Justin dem Märtyrer vorhanden; jedoch gewährt diese eine nur unsichere Folgerung. Nämlich in seiner ersten Apologie [3]) bemerkt Justin, nachdem er der heil. Eucharistie erwähnt und ihre Begründung in den Denkwürdigkeiten der Apostel nachgewiesen hatte: Die bösen Dämonen hätten dies nachgeahmt und bei den Mysterien des Mithras eingeführt; denn Brod und ein Becher

[1]) Denselben Zeitpunkt findet auch der Verfasser des Chron. Paschale Vol. I. p. 372 seq. Vgl. auch Athanas. Opp. T. II. p. 229 ed. Patav. 1777.

[2]) Eine Jüdische Tradition, Babyl. Joma fol. 1, 10. Sanhedr. fol. 98, 2. Nezach Israel fol. 31, 1 besagt, daß der Messias im Monat Kislev, dem neunten des Jüdischen Jahres, d. i. in unserm Dezember, geboren werden solle.

[3]) Apol. I. c. 66. n. 8. T. I. p. 158 ed. Otto.

Digitized by Google

mit Wasser werde bei ihren Einweihungs-Feierlichkeiten unter gewissen Sprüchen vorgesetzt.

Ferner erklärt Justin im Dialog mit Trypho c. 69, daß der Teufel die alten Prophetien unter den Griechen zur Täuschung nachgeahmt habe; so die Prophetie des Patriarchen Jacob in der Mythe des Bacchus [1]); die im Ps. 18, 5 gelegene Weissagung über Christus in der Mythe von der Stärke des Herkules und seinen Wanderungen; ferner die Prophetien über Christus als Todtenerwecker in den Erzählungen über Aesculap. Dadurch sei es gekommen, daß Christus von den Heiden späterhin für ein Magier und Betrüger gehalten worden sei.

Sodann hebt er Dial. c. 70. n. 1 aus den Mithrasmysterien heraus, daß die Erzähler dieser Mysterien den Mithras als den vom Felsen Geborenen ausgäben, und eine Höhle als den Ort namhaft machten, wo die Einweihung ihrer Genossen statt finden solle [2]). Hierdurch hätten diese den Prophetenausspruch des Daniel (c. 2, 34) nachgeahmt, und den Propheten Jesaias, dessen sämmtliche Aussprüche sie nachzuahmen unternommen hätten; denn sie hätten vorgegeben, daß auch bei ihnen die Lehren vom Rechthandeln sich vorfänden. Als Beleg wird von Justin sodann die Stelle Jes. c. 33, 13—19 erwähnt, worin von dem Brode, welches Christus geben werde, Rede sei.

Im Dial. c. 78. n. 14 endlich beruft er sich auf dieselbe Stelle des Jesaias, worin der Prophet auch von der Höhle, worin Christus geboren wurde, prophezeit habe, und bemerkt nochmals, daß deshalb die Vorsteher im Mithrasculte die Ihrigen in einer Höhle einweihten.

Da Justin von der Geburtsfeier des Mithras, welche als Natalis Solis Invicti auf den 25ten Dezember fiel und so mit der traditionell-kirchlichen Zeit der Geburt Christi zusammenfällt, nicht spricht; so genügt zwar keine dieser Stellen bei Justin, um darauf einen Beweis für die Feier der Geburtszeit des Herrn bei den ersten Christen zu gründen; jedoch ist es immerhin auffallend, daß dieses Mithrasfest, welches wie die übrigen Mithrasmysterien erst seit Hadrian und im Kampfe gegen das Christenthum im Römischen Reiche in Schwung kam, gerade auf den 25ten

[1]) Vgl. auch Apol. I. c. 54. n. 10 u. 11.

[2]) Vgl. auch über die Geburt des Perseus aus einer Jungfrau Apol. I. c. 54. n. 20. u. Dial. c. 67. n. 2. c. 70 n. 18.

Digitized by Google

Dezember fiel; denn das Wintersolstitium, mit welchem dieses Fest zusammenhängt, fiel einige Tage früher [1]).

Kehren wir zu Clemens Alexandrinus zurück. Strom. lib. I. c. 21, S. 406 u. 407 sucht Clemens die Zeit der Geburt Jesu nach Jahren der Römischen Kaiser zu bestimmen. Zuerst rechnet er ihre Regierungsjahre in runden Zahlen, welche wir hier übergehen. Sodann macht er genauere Angaben verschiedener Art. Darnach rechnet er von Romulus dem Erbauer Roms bis zum Tode des Commodus 953 Jahre und 6 Monate. Ferner von Julius Cäsar bis eben dahin 236 Jahre 6 Monate [2]).

Hieraus ergiebt sich das Jahr 717 u. c. als Jahr des Regierungs-Antritts des Julius Cäsar.

Auf seine Regierung rechnet er . .	3 Jahre 4 Monate 5 Tage
Auf des Augustus Regierung bis zur Geburt Christi	28 „ — „ — „
Somit ergiebt sich als Jahr der Geburt Christi	748 u. c. 4 Monate 5 Tage.

Da Clemens aber in der Berechnung selbst die Regierungsjahre des Augustus auf sechs und vierzig Jahre vier Monate einen Tag angegeben hatte; so ergiebt die Rechnung demnach

bis zum Tode des Jul. Cäsar	720 u. c. 4 Monate 5 Tage
ferner bis zum Tode des Augustus .	46 Jahre 4 „ 1 „
	766 u. c. 8 Monate 6 Tage.
Hiervon gehen ab die fünfzehn Jahre, welche Augustus nach Christi Geburt regierte	15 „ — „ — „
folgt als Geburtszeit Jesu	751 u. c. 8 Monate 6 Tage.

2) Ferner rechnet Clemens von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus . . . . . 194 Jahre 1 Monat 13 Tage

Da er von Romulus bis eben dahin gerechnet hat	953 „ 6 „ — „
So ermittelt sich hiernach als Jahr der Geburt Christi	758 u. c. 4 Monate 17 Tage.

[1]) Vgl. Fr. Creuzers Symbolik und Mythol. Ausg. v. Moser und Mone S. 245 ff.

[2]) So giebt Clemens selbst die Zahlen allgemein an, während aus seiner speziellen Rechnung sich 235 Jahre ergeben.

Digitized by Google

Eine Differenz von beiläufig zehn Jahren gegen die obige Berechnung.

3) Von der Kreuzigung Christi bis zur Zerstörung Jerusalems rechnet Clemens	42 Jahre	3 Monate	— Tage
Von der Zerstörung Jerusalems bis zum Tode des Commodus . .	128 „	10 „	3 „
Folglich im Ganzen von der Kreuzigung Christi bis zum Tode des Commodus	171 Jahre	1 Monate	3 Tage
Von Christi Geburt bis zur Kreuzigung zählt er.	31 „	— „	— „
Ergiebt sich für die Zeit von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus (953 J. 6 M. ab urbe cond.)	202 Jahre	1 Monate	3 Tage
Hieraus folgt als Jahr der Geburt Christi	751 u. c.	4 Monate	27 Tage

Aus dieser Zusammenstellung verschiedener Berechnungen nach Clemens ergiebt sich, daß hierauf kein Werth zu legen ist. Clemens kannte das wahre Geburtsjahr Jesu nicht. Da aber das Jahr und die näher bestimmte Zeit des Todes des Commodus dem Clemens wohl bekannt sein mußte, indem sie von der Zeit, wo er die Stromata schrieb, nur um wenige Jahre entfernt war; so verdient seine, den Monatstag der Geburt Jesu betreffende Angabe Beachtung. Von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus zählte Clemens außer den Einhundert und vier und neunzig Jahren noch Einen Monat und dreizehn Tage. Da nun Commodus am 31ten Dezember (192 n. Chr. d. i. 945 u. c.) starb; so ergiebt sich hieraus als Monatstag für Christi Geburt nach Clemens der 17te November.

Nun aber bemerkt Clemens a. a. O. weiter: Es gebe Einige, welche sorgfältiger nicht allein das Jahr, sondern auch den Tag für die Geburt des Erlösers hinzufügten; als solchen gäben sie an den 25ten Pachon im 28ten Jahre des Augustus. Die Anhänger des Basilides aber feierten auch den Tag als Tag seiner Taufe; indem sie die Nacht vorher mit Lesung zubrächten. Und sie sagten, daß es das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius sei, der fünfzehnte des Monats Tybi; Einige aber sagten: es

Digitized by Google

sei der eilfte desselben Monats . . . . Es gäbe sogar Einige, welche sagten, er sei am 24ten oder 25ten Pharmuthi geboren [1]).

Aus diesen Nachrichten ergiebt sich, was wir auch schon vorher aus seinen Berechnungen fanden, daß Clemens Alexandrinus die richtige Geburtszeit des Herrn selbst nicht genau kannte. Er selbst rechnete so, daß der 17te November als Geburtstag Christi herauskommt, indem er zwischen diesem und dem Tode des Commodus Einhundert und vier und neunzig Jahre einen Monat und dreizehn Tage annimmt. Seine aufgestellten Rechnungen selbst aber ergeben andere Resultate. Demnach kann weder mit Sicherheit daraus angenommen werden, daß er nach der Weise, wie das Geburtsfest des Herrn in Alexandrien gefeiert wurde, die Zeit bestimmte; noch weniger aber kann hieraus geschlossen werden, daß zu seiner Zeit in Alexandrien kein Geburtsfest des Herrn gefeiert worden sei; denn es handelte sich bei ihm im gegebenen Falle nur um eine chronologische Berechnung des Geburtstags des Herrn.

Auch die Ermittelungen Anderer, welche den 25ten Pachon angaben, beruhten auf Berechnung, wie sowohl der Ausdruck περιεργότερον als die ganze Nachricht hinter den Rechnungen ergiebt. So brachten denn Einige den 25ten Pachon heraus. Nach Aegyptischer Rechnung ist dies der 20te Mai. Wenn Ideler Handb. II, S. 387 und mit ihm Sepp I, S. 202 glauben, daß Clemens den Monat Pachon mit Rücksicht auf das Jüdische Jahr, also vom Monat Nisan an als den neunten Monat, gerechnet habe, wodurch sich der 25te Dezember ergeben würde; so erscheint diese Annahme deshalb nicht haltbar, weil Clemens a. a. O. auch die Berechnung des Todestages des Herrn nach Einigen auf den 25ten Phamenoth (22ten März), nach Andern auf den 25ten Pharmuthi (21ten April), nach Andern endlich auf den 19ten Pharmuthi (15ten April) angiebt. Phamenoth als der siebente und Pharmuthi als der achte der Aegyptischen Monate würde aber unter der obigen Voraussetzung die Monate Oktober und November ergeben, auf welche Ansicht jene Rechner unmöglich verfallen konnten, weil ihnen bekannt sein mußte, daß Christus am Passah der Juden gelitten habe.

[1]) Der 25ste Pachon entspricht dem 20sten Mai, der 15te Tybi dem 10ten Januar, der 11te Tybi dem 6ten Januar; endlich der 24ste oder 25ste Pharmuthi dem 19ten oder 20sten April.

Digitized by Google

Demnach hat Clemens mehrere blos durch Rechnung gewonnene Ansichten über den Geburtstag des Herrn neben einander gestellt, den 17ten November, den 20sten Mai und den 19ten oder 20sten April. Außerdem bemerkt er noch von den Basilidianern, daß diese den Geburtstag des Herrn auch als Tauftag feierten, und zwar bestimmten Einige hierzu den 15ten, andere den 11ten Tybi, d. i. den 10ten oder 6ten Januar [1]).

Daß die Stelle in dieser Weise zu fassen ist, halte ich nach Jablonsky [2]) mit Wieseler a. a. O. S. 133 für richtig und dem Zusammenhange nach für nothwendig; obgleich bei ἡμέραν die genauere Bestimmung ταύτην fehlt. Clemens will nämlich über den Geburtstag des Herrn berichten, nicht über seinen Tauftag. Auch bezieht sich die folgende, den Basilidianern zugehörige Bestimmung des fünfzehnten Jahres des Tiberius sehr deutlich auf Luk. c. 2, 1, wo von der Geburt des Herrn die Rede ist.

Die Basilidianer begingen diesen Tag, den 6ten oder 10ten Januar, festlich mit einer nächtlichen Vorfeier. Daß die orthodoxen Christen, wenn sie ein Geburtsfest Christi feierten, was für jene Zeit schon daraus wahrscheinlich wird, daß die Basilidianer ein solches feierten, dasselbe nicht mit den Basilidianern gemeinsam feierten, folgt daraus, daß Clemens die Feier der Basilidianer besonders nennt. Vielleicht feierten die Christen in Alexandrien das Geburtsfest am 17ten November, im Gegensatz zu dem heidnischen Feste der Auffindung des Sonnengottes Osiris (Plut. de Iside et Osir. c. 39), welchen Tag Clemens nach dem Obigen als Geburtstag angenommen haben muß, wenn er anders den Todestag des Commodus genau kannte.

Die Feier der Basilidianer scheint nicht auf Rechnung, sondern auf Tradition beruht zu haben. Später, nach dem Zeugniß des Epiphanius (Haer. LI, 29), feierten auch die Aegyptischen orthodoxen Christen den 6ten Januar als Geburtstag und als Tauftag Christi. Dieser Tag, und zwar in dieser doppelten Bedeutung, wurde in der orientalischen Kirche bis zur Zeit des ersten Concils von Constantinopel festgehalten; worauf man, bewogen durch die Auktorität der Römischen Kirche, den 6ten Ja-

[1]) Als Tauftag Christi steht der 11te Tybi im Chron. Pasch. Vol. I, p. 422.
[2]) De orig. festi Nat. Christi T. III, p. 322. ed. the Water.

Digitized by Google

nuar als Tauffest des Herrn festhielt, als Geburtsfest dagegen den 25sten Dezember annahm [1]).

Für die lateinische Kirche haben wir das älteste Zeugniß in den apostolischen Constitutionen, wo das Geburtsfest des Herrn von dem Epiphaniefeste getrennt, und jenes auf den 25sten des neunten Monats fallend angegeben ist. Der 25ste des neunten Monats ist, nach der daselbst beobachteten Jahrform der Juden, der 25ste Dezember [2]). Dieses Zeugniß ist darum von Bedeutung, weil die apostolischen Constitutionen ihre Angaben aus der Ueberlieferung, worauf sie sich auch direkt beziehen, entnahmen und nicht auf Rechnungen gründeten.

Hieran reihe ich eine Bemerkung des Ammianus Marcellinus Hist. lib. 21, c. 2 über den Kaiser Julian. Es heißt daselbst: Feriarum die, quem celebrantes mense Januario Christiani Epiphania dictitant, progressus in eorum ecclesiam solemniter numine adorato discessit [3]). Ammianus fügt hinzu: Es sei dies von Julian geschehen, um die christlichen Soldaten über seine Religion zu täuschen.

Da Julian sich damals zu Vienne in Gallien befand und von Ammianus das Epiphaniefest besonders genannt wird; so ergiebt sich aus dieser Nachricht mit Wahrscheinlichkeit, daß das Weihnachtsfest zur Zeit Julians abgesondert vorher am 25sten Dezember gefeiert wurde.

Bei Ambrosius finden wir über die Geburtsfeier Christi eine ganz sichere Nachricht, und zwar so, daß wir daraus zugleich sehen, wie die Weihnachtsfeier am 25sten Dezember in der Römischen Kirche nichts Neues, sondern etwas längst Feststehendes war. Derselbe sagt Serm. XII de Natali Domini (S. 702 ed. Maurin.): „Bei der Geburt Christi nimmt der Tag zu, bei der Geburt des Johannes nimmt er ab." Ferner hält er

---

[1]) Epiphanius Haer. LI, c. 24 setzt das Geburtsfest Christi auf den 6ten Januar. In Betreff des Tauftages des Herrn dagegen schwankt er zwischen dem 12ten Athyr (10ten November) und dem 3ten Choiac (29sten November).

[2]) Constit. Apostol. lib. V, c. 13: *Τὰς ἡμέρας τῶν ἑορτῶν φυλάσσετε ἀδελφοί, καὶ πρώτην γε τὴν γενέθλιον, ἥτις ὑμῶν ἐπιτελείσθω εἰκάδι πέμπτῃ τοῦ ἐνάτου μηνός· μεθ' ἣν ἡ ἐπιφάνιος ὑμῖν ἔστω τιμιωτάτη ... γινέσθω δὲ καὶ αὐτὴ ἕκτῃ τοῦ δεκάτου μηνός.*

[3]) Vgl. Zonaras Annal. lib. XIII, c. 11, welcher aber den Geburtstag des Herrn nennt, wahrscheinlich weil er als Grieche an die bei den Griechen in der Zeit Julians stattfindende Sitte denkt, den 6ten Januar als Geburtstag des Herrn zu feiern.

Digitized by Google

das Epiphaniefeſt für getrennt von jenem und in beſonderer Feier (Serm. XVII, S. 708).

Der heil. Auguſtinus und Gregor von Nyſſa bemerken in derſelben Weiſe wie Ambroſius, daß am Geburtstage des Herrn der Tag zunehme, während er am Geburtstage des Johannes abnehme, und beziehen es auf dieſelbe Aeußerung des Evangeliſten Joh. c. 3, 30, ſo daß man eine gemeinſame Quelle für alle dieſe, nämlich den heil. Ambroſius vermuthen darf. Auguſtinus beſtimmt dieſe Zeit noch näher, indem er Serm. 380 ausdrücklich den 25ſten Dezember nennt und ſich dabei auf den consensus ecclesiae beruft. Ebenſo beruft er ſich in Ps. 132 auf die Ueberlieferung der Vorfahren, indem er ſagt: Sicut a majoribus traditum suscipiens ecclesiae custodit auctoritas, octavo Cal. April. conceptus traditur, quo et passus: Natus autem traditur octavo Cal. Januarii. Vgl. auch De Trin. lib. IV, c. 5. Auch in den Conſularfaſten, welche ungefähr aus derſelben Zeit ſein mögen, wird der Geburtstag des Herrn ebenfalls auf den 25ſten Dezember angeſetzt. Ebenſo nehmen der h. Athanaſius und Hieronymus dieſen Tag als Geburtstag des Herrn an [1]).

In Bezug auf das Alter der Feier des Geburtsfeſtes des Herrn am 25ſten Dezember ſind noch einige Zeugniſſe vorhanden, woraus erhellt, daß daſſelbe im vierten Jahrhunderte als uralt in der lateiniſchen Kirche angeſehen wurde. So heißt es in dem Leoniniſchen Sakramentarium in der Praefatio Missae VII: Sicut primis fidelibus extitit in sui credulitate pretiosum, ita nunc excusabilem conscientiam non reliquit, quae salutaris mysterii veritatem toto etiam mundo testificante non sequitur.

Chryſoſtomus in der 386 n. Chr. am 25ſten Dezember gehaltenen Homilie in Diem Natalem Christi bemerkt: „In Antiochien ſeien es noch nicht zehn Jahre, wo dieſer Tag bei ihnen gefeiert werde, während er als von Anfang an und als von vielen Jahren her ihnen überliefert worden ſei; ſo daß er als neu und alt zugleich betrachtet werden dürfe.“ Er fügt hinzu: dieſer Tag ſei von den Thraziern an bis zu den Bewohnern von Gades hin bekannt und ausgezeichnet geweſen. Sie hätten ihn von denen erhalten, welche eine genaue Kenntniß hiervon beſäßen und die Stadt (Rom) bewohnten, welche nach alter Tradition ihn feierten [2]). In der

[1]) Athanas. fragm. Commt. in Matth. T. III, p. 21. Hieron. T. IX, p. 98.

[2]) Opp. T. II, p. 354–356.

Digitized by Google

Homil. 72 beruft er sich auf die Censusakten, aus welchen man in Rom den Geburtstag Jesu erfahren habe.

Aus dem Zeugnisse des heil. Chrysostomus folgt erstlich nicht, daß den Syrern diese Feier überhaupt früher unbekannt gewesen sei; sondern nur, daß die Feier auf den 25sten Dezember bei ihnen nicht üblich war. Sodann folgt daraus weiter, daß dieses Fest, zu dessen Feier auf den 25sten Dezember die orientalische Kirche sich um die Zeit des ersten Concils von Constantinopel, möglicher Weise auf dem Concil selbst, entschlossen hatte, von der Römischen Kirche als ein uraltes, wie es auch schon bei Ambrosius vorkommt, und als ein in dem Occident verbreitetes, anempfohlen wurde, und daß sich dadurch die orientalische Kirche bestimmen ließ, ihre frühere Feier am 6ten Januar fahren zu lassen.

In Aegypten wurde die Feier am 25sten Dezember etwas später, aber noch vor dem Concil von Ephesus (431) angenommen [1]).

§. 30.

Abschluß der Untersuchungen über die Zeit der Geburt Christi.

Durch die auf Luk. c. 1, 5 ff. gegründete Berechnung wurde schon der 25ste Dezember als der Tag bezeichnet, welcher aus dem Zeitraume vom 10ten Dezember bis 9ten Januar, in welchen die Geburt Christi fallen muß, als der wahrscheinlichste auszuwählen sei [2]). Die aus der Zeit der apostolischen Constitutionen und von den Tagen des heil. Ambrosius an

[1]) Paul. Emis. Homil. S. Act. Concil. Ephes. bei Mansi T. V, 293. Die Sage bei Nicephorus Hist. II, 3, wornach schon Bischof Evodius zu Antiochien in seiner Rede „das Licht" den 25sten Dezember als Geburtstag des Herrn angegeben habe, und auch Theophilus von Antiochien schon diesen Tag gefeiert haben soll, scheint einer spätern Zeit anzugehören. Ebenso die epistola Joannis episc. Nicaeni über den Geburtstag Christi an den Armen. Patriarchen Zacharias. Vgl. Combefis Auctar. Nov. T. II, p. 298. Gleichfalls aus späterer Zeit stammt die Notiz bei Abulfaragius Hist. Dynastiarum p. 109 (ed. Pocock.): Anno imperii Augusti Caes. 43, qui aerae Alexandri 309 fuit, natus est Dominus Christus ex Maria Virgine, die Martis, Canuni prioris (Decembris) vicesimo quinto.

[2]) Zu andern Resultaten gelangten Scaliger de emend. temp. append. p. 59 und auch Wieseler a. a. O. S. 141 ff. Der Letztere deshalb, weil er den Johannes den Täufer um volle sechs Monate älter unterstellt als Jesus, was dem Sinn der Stelle Luk. c. 1, 26 nicht entspricht; da der Engel nicht nach dem sechsten Monate, sondern im Laufe desselben der Maria erschien.

Digitized by Google

nachweisbare und von ihnen als alt unterstellte Ueberlieferung in der occidentalischen Kirche, welche im vierten Jahrhundert auch von der orientalischen Kirche als richtig anerkannt und aufgenommen wurde, stimmt mit jener Berechnung überein, indem sie den 25sten Dezember als Geburtstag des Herrn kennt und festhält. Es ist daher keineswegs Willkür, wenn wir auf beides, auf jene Berechnung und diese Ueberlieferung gestützt, den 25sten Dezember als Tag der Geburt Christi annehmen [1]).

Hierdurch gelangen wir auch für die Feststellung des Geburtsjahres des Herrn zu einem festen Resultate. Nach unsern sämmtlichen obigen über das Geburtsjahr Jesu gemachten Ermittelungen, mußte die Zeit der Geburt Christi zwischen Herbst 749 u. c. und noch noch vor das Passahfest 750 u. c. gesetzt werden. Das Erstere wurde gefordert, sowohl durch den Census unter Quirinius, als auch durch die den sechs und vierzigjährigen Tempelbau betreffende Angabe bei Joh. c. 2, 20 und durch Joh. c. 18, 31; das Letztere war nothwendig wegen des Todesjahres des Herodes.

Ist nun Christus am 25sten Dezember geboren, so muß als Jahr seiner Geburt das Jahr 749 u. c. angenommen werden.

Anmerk. 1. Das Geburtsjahr und auch der Geburtstag des Herrn ist besonders seit der durch Kepler geschehenen Anregung des Gegenstandes verschieden bestimmt worden [2]). Für das Jahr 747 u. c. erklärten sich Sanclemente, Wurm, Ideler, Münter, Schubert, Sepp; für das Jahr 748 Kepler, bedingungsweise Ideler, ferner Koch, Schmöger u. A.

Die Ansicht, daß Jesus 749 u. c. geboren sei, ist eine von Alters her begründete [3]). Ihre späteren Vertreter fand sie in Petavius, Usher, Noris, Laur. Suslyga, Tillemont, Weigl u. A. Für das Jahr 750 erklärten sich Salom. von Till, Lamy, Bengel, Anger, Wieseler. Das Jahr 751 u. c. fand seine Vertreter nach dem Vorgange des heil. Hieronymus in Baronius, Calvisius, Vogel, Gerh. Voß, Bynäus, Süskind, Paulus. Das Jahr 752 u. c. in Eusebius, Isidor. Sevill., Cedrenius, Blondel, Scaliger, Seyffarth u. A. Für das Jahr 753 u. c. erklärten sich Sixtus Senensis, Salmeron, Pearson und Hug.

[1]) Im Chron. Pasch. Vol. I., p. 422 wird die Geburtszeit Christi auf den 28sten Choiak die 7te Stunde in der Nacht berechnet, d. i. die Nacht vom 24sten auf den 25sten Dezember.

[2]) S. Fabric Bibliogr. Antiq. p. 187 seq.

[3]) S. Sepp, L. J. Bd. 1, S. 374 ff.

Digitized by Google

Anmerk. 2. Wegen der Nachricht bei Luk. c. 2, 8, wornach in der Nacht als Jesus geboren wurde, Hirten in der Umgegend von Bethlehem im Freien bei ihren Herden übernachteten, ist gegen die Annahme des Geburtstages Christi auf den 25sten Dezember vielfach geltend gemacht worden, daß diese Jahreszeit das Uebernachten der Schaafherden im Freien nicht gestatte [1]). Dieser Einwand darf gegenwärtig nach den gemachten Erfahrungen von Reisenden in Palästina als beseitigt betrachtet werden [2]).

Anmerk. 3. Nach Luk. c. 2, 13. 14 erschien in der Nacht, als Jesus geboren ward, den Hirten, welche in der Nähe von Bethlehem ihre Heerden hüteten, eine Schaar von Engeln, welche Gott lobten und sprachen: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede den Menschen, welche guten Willens sind."

Diese Stelle ist von nicht wenigen Interpreten so gedeutet worden, als sei durch die Engel ein äußerer Friede unter den Menschen, Freiheit von Krieg und Schlachten, als mit der Geburt des Messias eintretend verkündigt worden. Da nun unter Augustus vom Sommer 746—752 u. c. der Tempel des Janus geschlossen war; so hat man dieses Ereigniß damit in Verbindung gebracht und auf das Geburtsjahr Jesu geschlossen [3]).

Allein die lobpreisenden Engel verkünden keinen andern Frieden als den, welchen auch Jesaias c. 2, 4 prophetisch an die messianische Zeit knüpfte, und welcher aus dieser Prophetie in die Sibylle und von da in die vierte Ecloge Virgils gewandert ist [4]). Dieser an die messianische Zeit geknüpfte Frieden ist aber, wie aus Jes. c. 9 u. c. 41, Mich. c. 4, 3. Ps. 71, 7. Hos. c. 2, 18. Ezech. c. 39. Zachar. c. 9, 10 erhellt, keineswegs ein politischer Friede; sondern der Friede, welchen der Herr den Aposteln gab Joh. c. 14, 27. c. 20, 26. Luk. c. 24, 36. Dieser Friede verwirklicht sich auch in Jedem, der wahrhaft zum Messiasreiche gehört; ist aber von dem politischen Weltfrieden sehr verschieden. Diese Stelle bei Luk. c. 2, 14 fällt also aus den chronologischen Untersuchungen mit Recht aus.

---

[1]) S. Lightfoot hor. hebr. et talmud. z. d. St. Winer bibl. Realw.
[2]) S. Sepp, Leben Jesu, Bd. 1, 1ste Abtheil. S. 211.
[3]) Vgl. Sepp, Leben Jesu, S. 131—135 u. Hug.
[4]) Vgl. meine Sibyll.-Ausg. Leipzig 1852, S. 87.

Digitized by Google

§. 31.

Aus der bei Luk. c. 2, 7—17 mitgetheilten Erzählung ergiebt ſich, daß Jeſus in der Nacht geboren wurde, und zwar nicht in Bethlehem ſelbſt; denn in der Herberge daſelbſt war kein Raum für die heilige Familie; ſondern in der Nähe des Fleckens an einem Orte, woſelbſt eine Krippe war, in welche Maria das neugeborne Kind legte. Dort fanden auch die in derſelben Nacht von den Engeln über die Geburt des Meſſias unterrichteten Hirten Joſeph und Maria ſammt dem Kinde, welches in Windeln eingewickelt in einer Krippe lag.

Der Ort, wo der Meſſias zur Welt kam, iſt ſomit als ein gewöhnlich für Schaafherden beſtimmter Aufenthalt bezeichnet, jedoch in der evangeliſchen Geſchichte ſelbſt nicht näher beſtimmt. Nach einer an die früheſte chriſtliche Zeit reichenden Sage war dieſer Ort eine Höhle bei Bethlehem. Der erſte Zeuge für dieſelbe iſt der Paläſtinenſer Juſtin, welcher im Dialoge mit Trypho c. 78 berichtet, Joſeph habe, da er in Bethlehem ſelbſt keine Herberge gehabt, in einer dem Orte nahe gelegenen Höhle gewohnt; dort habe Maria Chriſtus geboren und in eine Krippe gelegt, wodurch die Weiſſagung des Propheten Jeſaias c. 33, 16 erfüllt worden ſei. Deshalb ſagten auch auf Anſtiften des Satan die, welche die Mithrasmyſterien überlieferten, daß ihre Anhänger in einer Höhle eingeweiht würden [1]).

Dieſelbe Ueberlieferung Juſtins findet ſich auch bei Origenes und Tertullian, bei Euſebius, Hieronymus, Epiphanius, Sozomenus u. A. Ebenſo ſteht ſie in dem Evangelium des Jakobus und andern Apokryphen. Sie erſcheint ſo als eine allgemeine und vollkommen glaubwürdige Ueber-

---

[1]) Justin. Dial. c. 78. n. 12: *Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ που καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε· καὶ τότε, αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, ἐτεκόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀράβιας μάγοι εὗρον αὐτόν. Ὅτι δὲ Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπήλαιον προεκεκηρύχει, ἀνιστόρησα ὑμῖν, ἔφην, καὶ δι' αὐτοὺς δὲ τοὺς σήμερον συν ὑμῖν ἐλθόντας πάλιν τῆς περικοπῆς ἐπιμνησθήσομαι, εἶπον· καὶ ἀνιστόρησα ἦν καὶ προέγραψα ἀπὸ τοῦ Ἡσαΐου περικοπήν, εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας, ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν.*

Digitized by Google

lieferung der ersten christlichen Zeit [1]), welche der Reisende Robinson nicht ohne Leichtfertigkeit, weil ohne Grund, verwirft [2]). Auf Grund dieser Ueberlieferung baute die Kaiserin Helena über diesem Orte eine Kirche, welche bis jetzt erhalten worden ist [3]).

3. Das Geschlechtsregister Jesu als Davids Sohn.

§. 32.

Die Weissagungen über den Messias in den Schriften des A. B. schreiten, wenn man sie chronologisch geordnet überblickt, vom Allgemeinen zum Besondern fort. In der ältesten und allgemeinsten Ankündigung Gen. c. 3, 15 sollte durch einen Nachkommen des Weibes die Gewalt der Schlange vernichtet werden. Es ist eigenthümlich und bedeutsam, daß in dieser göttlichen Verheißung der Erlöser des Menschengeschlechts als ein Nachkomme des Weibes aufgeführt ist.

An diese älteste messianische Weissagung reiht sich eine gleichartige, aber spätere und mehr spezielle, nämlich die bei Jesaias c. 7, 14. Darnach sollte der Messias aus einer Jungfrau geboren werden.

Als in der Folge der Zeit nach dem Sündenfalle und nach mannichfachen Schicksalen, welche über die Menschen ergangen waren, Abraham von Gott erwählt und an ihn die messianische Erwartung geknüpft wurde; da ward diesem die Verheißung, daß durch einen seiner Nachkommen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten [4]). Nachdem dieses Ereigniß durch die Weissagung des Patriarchen Jakob [5]) an den Stamm Juda geknüpft worden war, erfahren wir später in Betreff der menschlichen Abstammung des Messias noch, daß er ein Sprößling Isais und ein Sohn Davids sein werde [6]). Als solcher wurde er auch von den Juden

[1]) Orig. c. Celsum I, 51. Tertull. adv. Marc. V, 9. Euseb. Demonstr. Evang. VI, 16; VII, 2. Hieron. Ep. 24 ad Marcell.; Ep. 49 ad Paulin. Epiphan. Haer. XX. p. 47. Haer. LI. p. 431. Socrat. Hist. I, 17. Sozom. Hist. II, 2. Protoev. Jacobi c. 18. 19. 21. Hist. de Nat. Mar. c. 13. 14. Evang. Inf. Arab. c. 2—4. Hist. Josephi Arab. c. 7, wo zugleich angegeben wird, daß diese Höhle in der Nähe des Grabes der Rahel gewesen sei. Vgl. Hofmann, das Leb. Jesu nach den Apokr. S. 109.

[2]) Robinson Palästina II, S. 285 ff.

[3]) Euseb. Vit. Constant. III, 43.

[4]) Gen. c. 12, 3.

[5]) Gen. c. 49, 10.

[6]) Jes. c. 11, 1—3. 2. Sam. c. 7, 16. Ps. 88. Ps. 131. Jerem. c. 30, 9; c. 33, 15.

Digitized by Google

erwartet [1]). David selbst aber erkannte diesen ihm verheißenen Nachkommen nicht blos als seinen Sohn, sondern auch als seinen Herrn und als Gottes Sohn [2]).

Als ein Nachkomme Davids wurde Jesus auch der seligsten Jungfrau Maria von dem Erzengel Gabriel verkündigt, indem er sprach: „Und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben." Zugleich aber bezeichnet ihn der Engel auch als einen Sohn des höchsten Gottes, welcher eine ewige Herrschaft führen werde [3]).

Die Evangelisten Matthäus und Lukas enthalten nun Geschlechtsregister von Jesus, der Erstere im Eingang seines Evangeliums, der Zweite da, wo er den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu beschreibt. Beide weisen darin seine menschliche Abstammung von Abraham und David nach. Zugleich aber sprechen beide Evangelisten es ausdrücklich genug aus, daß sie diese Abstammung des Messias von Abraham und David nicht in dem Sinne verstehen, als sei Jesus von einem Nachkommen derselben gezeugt worden. Matthäus thut dies, indem er sofort an den Stammbaum die Nachricht knüpft, daß Joseph, der Bräutigam Marias durch einen Engel über die übernatürliche Empfängniß Marias belehrt worden sei [4]). Lukas dagegen beugt jedem möglichen Mißverständniß dadurch vor, daß er die Verkündigung des Engels an Maria über den Messias, den Sohn Davids, welcher durch göttliche Zeugung aus der auserwählten Jungfrau geboren werden sollte, ausführlich mittheilt, und sodann noch unmittelbar vor dem Geschlechtsregister die Bemerkung beifügt: Jesus sei für einen Sohn Josephs gehalten worden [5]). So erklären beide Evangelisten Jesus für den Sohn Gottes und zugleich auch für einen Sohn Davids; obgleich er eigentlich als vom heil. Geiste erzeugt, nach der Weissagung des Jesaias c. 53, 8 und wie auch in Beziehung auf ihn im Hebräerbriefe c. 7, 2 von Melchisedek gesagt ist, ἀγενεαλόγητος war. Wenn dieselben nun eine Geschlechtstafel aufstellen und darin von Abraham, nach Lukas sogar von Adam, die Geschlechts-

[1]) Matth. c. 22, 42. Vgl. Targum zu Jerem. c. 30, 9, zu Hos. c. 3, 5, und zum hohen Liede c. 4, 5.
[2]) Ps. 110, 1. Ps. 2, 7.
[3]) Luk. c. 1, 33.
[4]) Matth. c. 1, 18—21.
[5]) Luk. c. 1, 26—38; c. 3, 23.

Digitized by Google

reihe bis auf Jesus fortführen; so konnte hierbei ihre Absicht offenbar nur die sein, nachzuweisen, in welchem Sinne Jesus, der Sohn Gottes, auch ein Nachkomme Abrahams und Davids sei.

In Wirklichkeit kann Jesus, der von Gott Gezeugte, als ein leiblicher Nachkomme Davids nur betrachtet werden, wenn, wie dies unsers Wissens der heil. Justin zuerst hervorhob [1]), Maria aus dem Geschlechte Davids stammte, oder in dasselbe eingetreten war. Daß das Erstere wirklich der Fall sei, dies ist durchgängig christliche Ueberlieferung [2]).

In den Augen der Menschen und selbst auch im Sinne des Gesetzes mußte Jesus aber auch als Sohn Davids gelten, wenn er in einer Davidischen Familie geboren war, gleichviel ob seine Mutter aus dem Stamme Davids war, oder nicht. War nämlich Jesus auch auf übernatürliche Weise erzeugt und empfangen; so gehörte er doch dieser Familie Davids so an, daß er ihr Sohn, und diese seine Eltern waren. Deshalb nennt auch der Evangelist Lukas ausdrücklich Jesus einen Sohn des Joseph und der Maria, und beide nennt er die Eltern Jesu [3]). Gehörte Jesus aber einer Familie Davids als Sohn an, so war er auch aus dem Hause und ein Nachkomme Davids.

Daß Matthäus in dieser letztern Beziehung und in der Absicht, von Jesus nachzuweisen, daß er in einer Davidischen Familie geboren worden sei, seinen Stammbaum aufstellte, dies läßt dieser Stammbaum vollständig erkennen; indem darin nichts anders bewiesen ist, als daß Joseph, der Mann Marias, aus welcher Jesus genannt Christus geboren wurde, von David abstammte. Demnach ist Jesus, obgleich nicht von einem Sprößling Davids, sondern von dem heiligen Geiste, bevor noch Joseph die Maria in sein Haus aufgenommen hatte, erzeugt; dennoch so wie in

---

[1]) Dial. cum Tryph. c. 100: *Τὸν οὖν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν, ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαυὶδ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ γένους, ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος· καὶ γὰρ πατέρας τῶν γεννωμένων ταῖς θυγατράσιν αὐτῶν τέκνων τοὺς τῶν θηλειῶν γεννητόρας ἐπιστάμεθα.*

[2]) Ambros. Comment. in Luc. lib. III. Augustinus de Consensu Evangelist. lib. II, c. 3. Beide halten jedoch Maria wegen ihrer Verwandtschaft mit Elisabeth, auch aus priesterlichem Geschlechte entsprossen. Athanas. c. Apollin. I, 4.

[3]) Luk. c. 2, 33. 44. Vgl. Augustin. De Consensu Evg. II, 1.

Digitized by Google

der Davidsstadt Bethlehem, so auch in einer Davidischen Familie geboren worden und als Sohn Davids zu betrachten.

Matthäus glaubte in dieser Weise Jesus als aus dem Hause Davids stammend nachweisen zu können, wie sich dies aus c. 1, 1 ergiebt, wo er Jesus zuerst einen Sohn Davids nennt und dann die Geschlechtstafel von Abraham bis auf ihn folgen läßt. Dieser Beweis mußte auch für die Juden überhaupt Geltung haben; weshalb wir denn auch Jesus von seinen gläubigen Zeitgenossen als Sohn Davids angeredet finden [1]). Eine um so vollere Geltung mußte dieser Beweis aber für Solche haben, welche durch die Belehrung aus den Propheten über den Messias als Gottes Sohn wußten, daß die Davidische Abstammung Jesu in einem andern Sinne zu fassen sei, als dies von der gewöhnlichen, natürlichen menschlichen Abstammung gilt. Für die Christen aus dem Judenthum, wofür Matthäus schrieb und auch seine Geschlechtstafel zunächst verfertigte [2]), mußte daher dieser Beweis die vollste Geltung haben. Matthäus läßt es hierbei unentschieden, ob auch Maria, die Mutter Jesu aus dem Hause Davids stammte., Seinem Plane genügte der gegebene Nachweis, Jesus sei in einer Davidischen Familie geboren. Hätte er den Stammbaum Marias, der Mutter Jesu geben wollen; so würde er etwas für Juden Befremdliches gethan haben, welchem außerdem für sie nicht Einmal eine größere Beweiskraft beiwohnte. Eine Bemerkung, welche schon von Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Joh. Damasc. u. A. zur Erklärung der Eigenthümlichkeit der Geschlechtstafel des Matthäus gemacht worden, und welche auch aus Jüdischen Quellen als richtig zu erweisen ist [3]).

Ob der Evangelist Lukas in derselben Weise und Absicht, oder ob er von andern Grundsätzen und Voraussetzungen ausgehend, seine Geschlechtstafel aufgestellt habe, dies ist nicht so offen zu Tage liegend wie bei Matthäus, weshalb wir dies später erst erörtern und uns zunächst mit der Stammtafel des Matthäus weiter beschäftigen werden.

---

[1]) Mark. c. 10, 48.

[2]) Iren. fragm. XXIX. Opp. T. I. p. 842. ed. Stieren.

[3]) Ambros. in Luc. Comment. lib. III. Augustin. a. a. O. II, 1. Chrysostom. Homil. in Matth. c. 1. Joh. Damasc. De Fide Orthod. IV, 15. Vgl. Lightfoot z. d. St.

Digitized by Google

§. 33.

Matthäus führt diese Geschlechtstafel von Abraham bis auf Joseph, den Mann Marias, aus welcher Jesus Christus geboren wurde. Der Stammbaum gliedert sich in drei Reihen. Die erste reicht von Abraham bis David; die zweite von David bis zum Babylonischen Exil; die dritte endlich von da bis auf Christus. Matthäus macht diese Sonderung selbst und ausdrücklich, und zählt auf jede Reihe vierzehn Glieder. Welche Gründe ihn zu dieser dreifachen Theilung bestimmten, dies ist unschwer zu erkennen. Er führt zuerst den Stammbaum von Abraham, dem ersten Träger der Verheißung, bis auf David; denn mit diesem beginnt der Beweis für Jesus als Nachkommen Davids aus der Geschlechtstafel. Das Babylonische Exil, bis wohin die zweite Reihe geführt wird, war epochemachend in der Geschichte des auserwählten Volkes. In dieser Zeit vereinigten sich die beiden Geschlechtslinien, welche von David ausgingen, die Salomonische und Nathanische in einem Nachkommen Jechonias zu Einer Linie, um jedoch bald wieder bis auf die Zeit Christi auseinander zu gehen. Endlich bildete das Ende des Babylonischen Exils in Bezug auf die Stammverhältnisse der Israeliten einen so wichtigen Abschnitt, daß sich aus Allem diesem die von Matthäus gemachte Abtheilung hinlänglich erklärt [1]).

Die von Matthäus am Schlusse der Stammtafel aufgeführten vierzehn Glieder für jede Reihe finden sich für die erste Reihe vor, wenn man dieselbe, wie der Evangelist auch v. 17 andeutet, mit David schließt. Auch die zweite Reihe zählt bis auf Jechonia vierzehn Glieder. Die dritte Reihe dagegen enthält bis auf Joseph, den Mann Marias, nur zwölf Glieder, und nur wenn entweder Jechonia, welcher die zweite Reihe schließt, auch diese Reihe beginnt, oder wenn Maria selbst und Christus mitgerechnet werden, ist eine Reihe von vierzehn Gliedern vorhanden.

Matthäus wollte, wie die Ueberschrift der Genealogie besagt, die Geschlechtstafel von Abraham bis auf Christus führen. Nachdem er dieselbe aufgestellt, zählt er noch die Anzahl der Glieder in jeder der drei Reihen zusammen und erklärt, daß jede dieser Reihen vierzehn Glieder

[1]) Andere Ansichten s. bei Wieseler: Die Geschlechtstafeln Jesu Stud. u. Krit. 1845, S. 376 ff.

Digitized by Google

enthalte. Dies ist auch der Fall, jedoch so, daß die dritte Reihe diese Gliederzahl bis auf Christus nur mit der obigen Maßgabe hat. Die Annahme, daß Maria in der Stammtafel von Matthäus mitgerechnet worden sei, ist in hohem Grade schon an und für sich zweifelhaft, und auch durch die Art und Weise der Verbindung in v. 16 als unstatthaft abzuweisen. Demnach ist Jechonia als Schlußglied der zweiten und als Anfang der dritten Reihe zu zählen. Die zweite Reihe schloß mit Jechonia v. 11 zur Zeit der Wegführung nach Babylon. Daselbst war er über sieben und dreißig Jahre in Kerkerhaft. Er selbst hatte keine Kinder, sondern es wurde ihm ein Sohn auf seinen Namen gezeugt, nämlich Assir (1. Chron. c. 3, 17). Statt dessen führt Matthäus den Jechonia selbst nochmals als Erzeuger zu Anfang der dritten Reihe auf [1]).

In dieser Geschlechtstafel des Matthäus läßt sich die erste Reihe bis auf David aus dem A. T. vollständig nachweisen. Es treten darin folgende Namen auf: Abraham, Isaak, Jakob, Juda und seine Brüder, Farez und Zara von der Thamar, Esrom, Aram, Aminadab, Nahasson, Salmon, Booz von der Rahab, Obed von der Ruth, Jesse und König David.

Von dem Erzvater Jakob geht die Ahnenreihe auf Juda, weil sich an ihn die messianische Verheißung knüpfte [2]). Juda zeugte mit der Thamar den Perez und Sera [3]). Das Geschlecht des Perez ist im Buch Ruth c. 4, 18–22 und 1. Chron. c. 2, 5. 9. 10 bis auf David fortgeführt und weist dieselben Namen auf wie die Stammtafel bei Matthäus. Die Frauennamen Thamar, Rahab und Ruth scheinen um deswillen hier beigefügt, weil sich an diese besondere geschichtliche Erinnerungen, theils gute, theils böse knüpften [4]).

Die zweite Reihe enthält folgende Namen: Salomo vom Weibe des Uria, Roboam, Abia, Assa, Josaphat, Joram, Ozias, Jotham, Achas, Ezekias, Manasse, Amon, Josias, Jechonia und seine Brüder. Das

[1]) Vgl. Hug. Gutachten. Freib. Zeitschr. 1ster Bd. Hft. 2. S. 22. 23. Anderer Ansicht ist Ebrard, welcher nach dem Vorgang von Lange u. A. annimmt, Maria sei in der dritten Reihe mitgezählt. Vgl. Ebrard wissensch. Kritik der evangel Gesch. 1842. S. 199.

[2]) Gen. c. 49, 10.

[3]) Gen. c. 38, 30.

[4]) Vgl. Ambros. in Luc. Comment. lib. III. Hieron. Comment. in Matth. lib. I, c. 1.

Digitized by Google

Geschlechtsregister der Nachkommen Davids, und zwar noch bis über Jechonia hinaus, ist auch im A. T. im ersten Buch der Chronik c. 3, 1 bis 24 verzeichnet. Eine Vergleichung desselben mit unserer Geschlechtstafel zeigt, daß Matthäus vier Ahnherren des Davidischen Geschlechts seiner Eintheilung in Reihen von je vierzehn Gliedern zu Liebe ausgelassen hat. Nämlich zwischen Joram und Ozias (Usia) fehlen Ahasja, Joas und Amaziah, endlich zwischen Josia und Jechonia fehlt Jojakim.

Die Auslassung einzelner Zwischenglieder aus einer Stammtafel hat an und für sich nichts Auffälliges [1]). Wenn Matthäus Einmal die Absicht hatte, die drei Reihen in gleicher Gliederzahl aufzustellen; so war durch die erste Reihe, welche geschichtlich nicht mehr als vierzehn Glieder enthält, die Anzahl der übrigen gegeben, und es hing jetzt lediglich von seinem Ermessen ab, welche Namen er in der zweiten Reihe und auch in der dritten auslassen wollte. Ueber den Grund der Auslassung gerade dieser Namen lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, von welchen für die drei ersten die Vermuthung wahrscheinlich ist, daß sie als die Nachkommen Athalias, einer Tochter der Heidin Jezabel, bis ins vierte Glied ausgelassen wurden [2]). Unter Jojakim kam das Land in die Gewalt der Heiden, weshalb diesen die Ausmerzung getroffen haben mag.

Die dritte Reihe enthält folgende Namen: Jechonia, Salathiel, Zorobabel, Abiud, Eliakim, Azor, Sadok, Achim, Eliud, Eleazar, Matthan, Jakob, Joseph, Christus.

Zwischen Jechonia und Salathiel ist Asir ausgelassen. Jechonia selbst hatte keine Söhne [3]). Ihm wurde Asir durch Neri gezeugt und starb im Exil. Schealthiel und Zorobabel sind in der Geschichte bekannt und öfters genannt [4]). Im ersten Buch der Chronik c. 3, 17—19 kommen Beide auch vor, jedoch so, daß Zorobabel nicht als Sohn Schealthiels, sondern des Pedaja erscheint. Pedaja war ein Sohn Schealthiels, und Pedajas Sohn war Zorobabel, so daß von Matthäus auch Pedaja ausgelassen ist.

---

[1]) Vgl. Hug. Gutachten a. a. O. S. 21.

[2]) Vgl. Ambros. a. a. O. Hilarius Comment. in Matth. z. d. St. Ebrard a. a. O. S. 200. Wieseler a. a. S. 379 f.

[3]) 2. Reg. c. 24, 12; 25, 27. Jerem. c. 22, 30. Asir wird als Sohn Jechonias 1. Chron. c. 3, 17 genannt. Als solchen führen ihn auch die LXX auf. De Wette u. A. nehmen das Wort als Appellativum, gegen den Sprachgebrauch.

[4]) Haggai c. 1, 1. Esr. c. 5, 2.

Digitized by Google

Zorobabel wurde von Cyrus als Statthalter nach Jerusalem gesandt, und machte sich dort um den Aufbau des Tempels verdient. Seine Nachkommen werden dagegen in der Geschichte nicht weiter in der Reihenfolge genannt. Aus Josephus Antiq. lib. XI, c. 5 ist zu ersehen, daß bald nach ihm die Priesterschaft im Lande die Herrschaft übte, so daß die Familie des Zorobabel in die Verborgenheit zurücktritt. Die Erinnerung an David ihren Ahnherrn konnte jedoch bei der Familie nicht sobald erlöschen. Die Familien führten ihre Genealogien fort, so daß zur Zeit des Census (Luk. c. 2, 1 ff.) auch der Stamm Davids sich noch in der Stadt Davids versammeln konnte, obgleich in der heil. Schrift mit Zorobabel der genauere Ausweis fehlte. Zwar werden 1. Chron. c. 3, 19 ff. noch Nachkommen Zorobabels genannt, und zwar in solcher Anzahl, daß daraus auf eine größere Zeitferne zu schließen ist; jedoch fehlt eine genauere Aufzählung [1]). Möglich ist es übrigens, daß der daselbst v. 21 genannte Obadja, dessen Söhne aber nicht mehr namentlich aufgeführt werden, der Abiud bei Matthäus ist [2]).

Daß auch in dieser dritten Reihe von Matthäus Zwischenglieder ausgelassen worden sind, dies zeigt schon der Anfang derselben, indem nachweislich Asir und Pedaja fehlen. Wieviele im Ganzen fehlen, dies ist nur annähernd durch eine Vergleichung mit Lukas zu ermitteln. Von Zorobabel bis auf Christus sind 519 Jahre verflossen. Für diese Zeit werden von Matthäus zwischen Zorobabel und Christus zehn Zwischenglieder namentlich angegeben, Lukas zählt in der parallelen Geschlechtslinie für denselben Zeitraum zwischen Zorobabel und Christus neunzehn Ahnherren, also neun Glieder mehr auf als Matthäus. Da nun auch Lukas erweislich einige Glieder ausgelassen hat; nämlich den Asir und Pedaja; so läßt sich darnach ungefähr bestimmen, daß in der dritten Reihe des Matthäus etwa die Hälfte der Glieder übergangen ist.

§. 34.

Die Geschlechtstafel, welche Lukas c. 3, 23—38 aufstellt, bringt Jesus ebenfalls durch Joseph mit der von diesem an aufsteigenden, über David

[1]) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 206 ff.

[2]) Wenn das Aethiopische Adambuch die Namen wie Matthäus fortführt, so zeigt es dadurch seine Quelle an. S. Sepp, L. J. II. S. 119.

Digitized by Google

und Abraham hinaus bis auf Adam fortgeführten Geschlechtslinie in Verbindung. Dieser Evangelist macht aber den Uebergang von Joseph auf Jesus nicht in der Weise des Matthäus, welcher sagt, Joseph sei der Mann Marias gewesen, aus welcher Jesus genannt Christus geboren worden sei; sondern Lukas bemerkt, Jesus sei nach Meinung der Menschen ein Sohn Josephs, und dieser ein Sohn Helis gewesen. Von Heli an wird sodann die Geschlechtstafel in aufsteigender Linie bis auf Adam fortgeführt, und dieser für ein Kind Gottes erklärt. Die ganze Geschlechtstafel von Jesus bis auf Adam zählt sechs und siebenzig Namen; von Jesus bis Abraham dagegen, bis wohin Matthäus die Genealogie führte, sechs und fünfzig Namen, vierzehn mehr als Matthäus.

Diese Geschlechtstafel des Lukas, welche keine Unterabtheilungen enthält; sondern nur eine einfache Zusammenstellung, ähnlich den Genealogien im A. B., 1. Chron. c. 4 ff. Esr. c. 8. Nehem. c. 7; c. 11 u. 12 ist; läßt sich, außer einigen in die Zeit des Exils fallenden Namen, geschichtlich nur bis auf Nathan den Sohn Davids verfolgen, und in der Periode von Adam bis Abraham auch aus dem A. T. als richtig erweisen: nur v. 36 ist als Salas (Selahs) Vater Kainan angegeben. Dieser Name steht nur im Texte der LXX Gen. c. 10, 24; c. 11, 12, wogegen er in den entsprechenden Stellen des hebr. Textes und auch 1. Chron. c. 1, 24 fehlt. Es ergiebt sich daraus, daß die Stammtafel des Lukas, wenigstens in den Generationen bis auf Abraham, auf dem Texte der LXX ruht.

Von Abraham bis David zeigt die Stammtafel des Lukas dieselben Glieder wie die des Matthäus. Nach David aber weicht sie von dieser völlig ab, und trifft nur noch zweimal mit derselben zusammen: das Erstemal gegen das Ende des Babylonischen Exils in den Namen Salathiel und Zorobabel; das Anderemal in Joseph zur Zeit Christi.

Die erste Abweichung in der ersten Generation nach David ist leicht verständlich: Während Matthäus die Salomonische Linie von Salomo bis Salathiel in fünfzehn Gliedern, wobei fünf Glieder fehlen, verzeichnet, enthält die Geschlechtstafel bei Lukas die Nathanische Linie, von Nathan, dem Sohne Davids, bis gleichfalls auf Salathiel in ein und zwanzig Gliedern, wobei erweislich nur Ein Name, Asir, fehlt, fortgeführt und zwar so, daß nach Matthäus Salathiel ein Nachkomme des Jechonia, nach Lukas ein Sprößling Neris ist.

Digitized by Google

Die Linie Nathans, des Sohnes Davids, ist im A. T. nicht aufgezeichnet, und läßt sich daher auch nicht weiter erörtern. Daß Salathiel und Zorobabel dieselben Personen sind wie die gleichnamigen bei Matthäus, dies ist Einestheils wegen der Aufeinanderfolge beider Namen, Anderntheils wegen der fast gleichen Zahl der Glieder in beiden Geschlechtsreihen von David bis Salathiel anzunehmen. Wäre dies nicht der Fall, wie von Einigen angenommen wird [1]), so verschwände hier alle Schwierigkeit, und die Nathanische Geschlechtslinie liefe ohne Unterbrechung fort bis auf Joseph; bei welchem erst eine Schwierigkeit zu lösen sein würde, welche für uns und alle Jene, die Salathiel und Zorobabel in beiden Geschlechtstafeln für dieselben Personen halten, schon hier vorliegt.

In der Voraussetzung also, daß Salathiel und Zorobabel bei Lukas dieselben Personen sind wie bei Matthäus, erhebt sich die Frage: Wie können beide Personen in beiden Geschlechtstafeln stehen, in der Salomonischen und in der Nathanischen?

In zwei Weisen hat man bisher diese Frage beantwortet, entweder mittelst des Gesetzes über die Leviratsehe Deut. c. 25, 5 ff., oder mittelst der gesetzlichen Adoption Nehem. c. 7, 63.

Da Jechonia keine leiblichen Nachkommen hatte [2]) und dennoch 1. Chron. c. 3, 17 als sein Sohn Asir und als dessen Sohn Schealthiel angegeben ist; so nahm man an, daß Neri aus dem Nathanischen Geschlechte nach dem Leviratsgesetze, welches nach Ruth c. 4, 5. 10 in ausgedehnterer Weise genommen wurde, für Jechonias, um dessen Geschlecht nicht aussterben zu lassen, den Asir, oder falls Asir kein Eigenname, wie ihn die LXX und Vulg. betrachten, sein sollte, den Schealthiel erzeugte. Im erstern Falle wäre Asir als aus beiden Stammtafeln hinweggefallen anzusehen; im andern Falle war Schealthiel ein gesetzlicher Sohn des Jechonias und ein leiblicher Nachkomme des Neri.

Bei dieser Unterstellung ist nun wohl zu begreifen, wie in dem Geschlechtsregister des Matthäus Schealthiel die Davidische Linie fortführt. Wie er aber auch in der Nathanischen Linie aufgeführt werden kann, ist daraus nicht zu erklären. Und nun vollends, wie soll Serubabel, der Sohn Pedajas, in beide Linien eintreten? Begreiflich ist, wie er als gesetzlicher Sohn

[1]) Paulus exeget. Handbuch 1. Thl. S. 282 ff. Wieseler a. a. O. S. 398.

[2]) Vgl. Jerem. c. 22, 31.

Digitized by Google

des Schealthiel bei Matthäus erscheinen kann; in die Linie bei Lukas gehört er aber keinen Falls. In Betreff des Schealthiel bleibt noch die Möglichkeit bestehen, daß eine Sitte bei den Juden Statt gefunden habe, den gesetzlichen Sohn der einen Linie auch als den natürlichen Sohn in der andern Linie aufzuführen, wie denn 1. Chron. c. 3, 17 Serubabel, welcher ein gesetzlicher Sohn Schealthiels ist, als natürlicher Sohn des Pedaja aufgeführt erscheint. Dagegen wird er dort auch nicht als Sohn Schealthiels angegeben. Für Serubabel existirt aber vollständig keine Lösung, so daß für die obige Hypothese höchstens nur die Möglichkeit, daß es so sei, übrig bleibt. Eine bloße Möglichkeit aber ist nicht geeignet eine Hypothese zur Annahme zu empfehlen, so lange neben derselben noch andere vorhanden sind.

Die zweite Erklärungsweise, durch die gesetzliche Adoption, unterliegt derselben Schwierigkeit wie jene erste. Der durch Adoption in eine Geschlechtslinie Eingetretene gehört derselben, wie das Beispiel aus Nehemia c. 7, 63 zeigt, auch ganz an, und es ist kein Beispiel nachweisbar, daß es anders gehalten wurde.

Als Resultat von der Einsicht in die Unwahrscheinlichkeit der beiden genannten Erklärungsversuche ist eine andere zuerst bei Epiphanius vorkommende Hypothese anzusehen, wornach bei Lukas der Stammbaum Marias, der Mutter Jesu, stehen soll. Es empfahl sich diese Hypothese besonders dadurch, daß auch im Talmud der Vater Marias Heli genannt wird. Sollte aber hierdurch die genannte Schwierigkeit verschwinden; so mußte man die beiden Personen Schealthiel und Serubabel bei Lukas von den gleichnamigen bei Matthäus unterscheiden; Andernfalls bliebe sie nach wie vor bestehen. Zu dieser nothwendigen Consequenz ist denn auch Wieseler a. a. O. S. 397 ff. vorgeschritten; aber gerade diese ist in hohem Grade aus den oben von uns angegebenen Gründen bedenklich.

Um nun auch unsere Ansicht von der Stammtafel des Lukas und ihres Verhältnisses zu Matthäus in Betreff des Salathiel und Zorobabel mitzutheilen, bemerken wir zunächst, daß wenn sich aus der Geschichte des Lukas-Evangeliums ergeben sollte, daß Lukas das Matthäus-Evangelium wohl kannte, er einen Widerspruch seiner Stammtafel mit der des Matthäus nicht vorhanden geglaubt haben kann. Da er aber nach sorgfältiger Erkundigung schrieb, und eine andere Stammtafel vorfand; so theilte

Digitized by Google

er dieselbe mit, als getreue Darstellung nach seiner Erkundigung, trotz ihrer Differenz von der Stammtafel des Matthäus.

Die Geschlechtstafel bei Matthäus zeigt in ihrer ganzen Anlage Plan und Absicht. An ihrer Richtigkeit ist dabei nicht zu zweifeln. Seine Absicht hat er vollständig erreicht, indem er Jesus als Sohn Davids nachwies. Dabei fanden wir aber, daß die direkte und natürliche Descendenz Einigemale unterbrochen wurde; zuerst bei Jechonias, welchem ein Sohn aus der Pflichtehe gezeugt wurde; ebenso bei Schealthiel. Dieses Verhältniß aber, ebensowenig wie der Umstand, daß Jesus kein leiblicher Nachkomme Josephs ist, behindert Matthäus nicht; denn im gesetzlichen Sinne war Jesus ein Sohn Davids.

Der Stammbaum des Lukas zeigt ebensowenig wie sein ganzes Evangelium eine feste und äußerlich hervortretende Absicht, obschon er ohne alle Absicht sicher nicht mitgetheilt ist. Nur eine einfache und vollständige Zusammenstellung der ahnherrlichen Namen von Adam bis auf Christus will er geben. Bei David angelangt, führt er statt der Salomonischen Geschlechtstafel bis auf Jechonia, welche er aus dem A. T. ebensogut wie Matthäus haben konnte, die Nathanische Linie bis auf Neri. Nach Neri erscheinen zwei Personen gleichnamig mit den bei Matthäus nach Jechonia genannten.

Denken wir uns hierbei, daß Neri aus dem Nathanischen Geschlecht für den kinderlos verstorbenen Jechonia mit einem Weibe desselben einen Sohn Asir, oder auch Schealthiel, falls Asir kein Eigenname sein sollte, was er doch scheint, zeugte, um das Davidische Königsgeschlecht nicht aussterben zu lassen, und daß Neri selbst keine weitere fruchtbare Nachkommenschaft hatte: so ist offenbar, daß mit Neri die Nathanische Linie ausstarb, indem der von ihm für Jechonia erzeugte Sohn die Salomonische Linie fortführte und dieser angehörte. So begreift es sich denn auch, daß nunmehr die drei Namen Asir, Schealthiel und Serubabel, oder auch nur die zwei, falls Asir kein Eigenname sein sollte, hintereinander bei Matthäus und Lukas erscheinen.

Nehmen wir nun an, daß Lukas gar nicht die Absicht hatte, die Nathanische Linie bis auf Christus fortzuführen; eine solche Absicht ist bei ihm nirgends ersichtlich, und war bei der obigen Annahme auch gar nicht möglich; so begreift sich die Stammtafel des Lukas vollständig. Seine

Digitized by Google

Stammtafel ist dann nichts anders, als ein Verzeichniß mehrerer, theils in einander übergehender, theils von einander ausgehender Geschlechtslinien, welche er so zusammenstellte, wie sie sich der Zeit nach boten, und wie sie ihm überliefert waren. Nachdem er bis auf David die Stammtafel fortgeführt, reiht er die Nathanische Geschlechtstafel bis auf Neri daran. Soll eine Absicht für die Wahl dieser Geschlechtstafel gefunden werden; so war sie offenbar die, weil aus der Nathanischen Linie von dem Sohne Neris die natürliche Nachkommenschaft der David-Salomonischen nach Jechonia kommenden Sprößlinge stammte. Um das Geschlecht Salathiels und Zorobabels zu bestimmen, führt demnach Lukas die David-Nathanische Linie bis auf Neri.

Bei Salathiel, dem Sohne oder Enkel Neris angekommen, befand sich Lukas, da das Nathanische Geschlecht mit Neri aufhörte, in der Salomonischen Linie. Dieselbe tritt aber mit den Söhnen Zorobabels wieder auseinander. Matthäus liefert nun die Abiudsche, Lukas die Resasche Linie, und wahrscheinlich wieder ganz zu demselben Zwecke, wie er oben die Nathanische mittheilte. In Joseph vereinigen sich nämlich wieder beide Linien, so wie früher in Salathiel. Matthäus giebt wiederum den gesetzlichen Nachkommen des Nathan aus der Salomonischen Linie, während die Zorobabel-Resasche Linie Heli, den natürlichen Erzeuger des Joseph enthält. Auch hier mußte Joseph von Lukas in seinem Verzeichnisse genannt werden, wenn Heli außer Joseph keinen andern Sohn hatte. Mit Joseph ging die Resasche Linie in die Salomonische über.

Wir ersehen hieraus, daß nur die Voraussetzung, Lukas führe die Nathanische Linie bis auf Christus fort, für die Ausgleichung beider Genealogien die Schwierigkeiten geschaffen hat. Läßt man diese durch nichts begründete Voraussetzung fallen; so zeigt sich die Geschlechtslinie des Lukas als eine einfache Zusammenfügung mehrerer Geschlechtstafeln, welche dem Geschlechtsregister des Matthäus nicht nur nicht widersprechen, sondern dasselbe vielmehr erklären; indem sie die leibliche Abstammung des Salathiel und Josephs bekunden.

Daß Lukas den Stammbaum der Mutter des Herrn liefere, dafür liegen in demselben keine Beweise vor; auch dachten vor Epiphanius die Erklärer nicht hieran; sondern man hielt allgemein Heli für den natür-

Digitized by Google

lichen, Jakob für den gesetzlichen Vater Josephs [1]). Nur der Eine Umstand, daß nach Jüdischen Quellen Heli als Vater Marias angegeben ist [2]), und daß Maria gleichfalls aus dem Stamme Davids ist [3]), kann jene Annahme einigermaßen wahrscheinlich machen. In diesem Falle aber ist Maria, da die Nathanische Linie in die Salomonische mit dem Nachkommen Jechonias überging, ebenso aus der Davidisch-Salomonischen Linie entsprossen wie Joseph.

4. Die heilige Familie und die Verwandten des Herrn.

§. 35.

Als Menschensohn gehörte Jesus einer Davidischen Familie an, ganz so wie die Geschlechtstafeln des Matthäus und Lukas ihn ausweisen. Obgleich er nun als der Mensch gewordene Sohn Gottes nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes Bluts- und andere Verwandte hatte, und daher auch Matth. c. 12, 49. 50 erklären konnte, alle die, welche den Willen seines Vaters im Himmel erfüllten, die seien seine wahren Verwandten; so wurde er doch von seinen ungläubigen Zeitgenossen für einen Sohn Josephs und der Maria gehalten, und ihm ein Kreis naher Verwandten zugezählt. Als Jesus daher im zweiten Jahre seines öffentlichen Wirkens zu Nazareth in der Synagoge auftrat, die messianische Stelle des Propheten Jesaias c. 61, 1. 2. auf sich bezog und somit als erfüllt nachwies; da wunderten sich seine Zuhörer über seine Lehre und fragten einander, woher er doch diese Weisheit und Gewalt haben möge, da er der Sohn des Zimmermanns Joseph und der Maria sei, dessen Brüder Jakobus und Jose [4]), Judas und Simon seien, und dessen Schwestern gleichfalls unter ihnen wohnten [5]).

[1]) Jul. Afric. bei Euseb. H. E. I. c. 7. Ambros. a. a. O. Augustin. a. a. O. Hilarius Comment. in Matth. c. 1. Hieron. Comment. in Matth. lib. I.

[2]) Hieros. Hagigah fol. 77, 4 bei Lightfoot hor. hebr. et talmud. p. 750. Nach Epiphanius Orat. De Laudib. B. Virg. T. II. p. 292 und Joh. Damasc. De Fide Orthod. IV. c. 15 hießen die Eltern Marias Joachim und Anna. Dasselbe steht auch im Evgl. de Nat. Mar. c. 1. Hist. de Nat. Mar. c. 1. Protoevgl. c. 1.

[3]) Der heil. Augustinus folgert dies aus Röm. c. 1, 3. De Consensu Evgl. II, 3. Vgl. Contra Faustum III, 3.

[4]) Joseph bei Matth. c. 13, 55.

[5]) Matth. c. 13, 55. 56. Mark. c. 6, 3.

Digitized by Google

In Betreff des Joseph, des Gemahls der seligsten Jungfrau Maria, enthalten die beiden Stammtafeln des Matthäus und Lukas die genügende Auskunft. Demnach war er aus dem Geschlechte Davids und ein gesetzlicher Sohn Jakobs, wiewohl aus der Zorobabel-Nesaschen Linie stammend [1]). Nach der apokryphischen historia Josephi c. 2 war er aus Bethlehem gebürtig; wahrscheinlich eine bloße Folgerung aus Matth. c. 2, 21 und aus seiner Abstammung. Er übte das Zimmermannshandwerk und soll nach der zuerst bei Justin [2]) vorkommenden Sage auch Jesus darin unterrichtet haben.

Eine spätere Sage berichtet von Joseph, daß er früher mit Salome aus der Familie des Zacharias, des Vaters Johannes des Täufers verehelicht war [3]). Hieronymus nennt ihren Namen Escha. Maria soll er in hohem Alter geehlicht haben. Aus dieser Ehe habe er, erzählt die Sage ferner, vier Söhne: Judas, Justus, Jakobus und Simon, und zwei Töchter Assia und Lydia gehabt [4]). Andere Sagen weichen in der Zahl und den Namen dieser Nachkommen Josephs ab [5]).

Alle diese Sagen über Joseph entbehren der Begründung und scheinen entstanden aus der evangelischen Angabe von Brüdern des Herrn mit Rücksicht auf den kirchlichen Glauben, daß Maria, die Mutter Gottes, stets Jungfrau geblieben sei.

Wie lange Joseph lebte, ist zwar nicht genau zu bestimmen. Zur Zeit des öffentlichen Lebens Jesu war er aber bereits verstorben; indem nur noch die Mutter Jesu in der Lebensgeschichte Jesu erscheint, und als Jesus den Kreuzestod starb, dem Apostel Johannes die Sorge um Maria übertragen wurde [6]).

Ueber die Herkunft, die Abstammung und die Eltern Marias geben die Evangelien keine Auskunft. Daß die Geschlechtstafel des Lukas den Stammbaum Marias enthalte, ist wie wir oben sahen, nicht erweislich

---

[1]) Julius Afrikanus giebt in dieser Beziehung die älteste Erklärung. Demnach waren Jakob und Heli Brüder von Einer Mutter. Als Heli kinderlos gestorben, habe Jakob für ihn den Joseph gezeugt.

[2]) Dial. cum Tryph. c. 88. Die Stelle Mark. c. 6, 3 weist gleichfalls darauf hin.

[3]) Niceph. Hist. Eccles. 2, 3.

[4]) Hist. Josephi c. 2.

[5]) Vgl. Hofmann Leb. Jesu nach den Apokryphen S. 4.

[6]) Joh. c. 19, 26.

Digitized by Google

und wenigstens zweifelhaft. Julius Afrikanus und Justin bezeugen zuerst, daß Maria aus dem Stamme Davids gewesen sei[1]). Aus ihrer Verwandtschaft mit Elisabeth, der Frau des Priesters Zacharias, folgerten der heil. Ambrosius, Augustinus u. A., Maria sei aus priesterlichem Geschlechte gewesen, obgleich beide sie auch als aus dem Hause Davids stammend anerkennen. Der heil. Augustinus schließt das letztere besonders aus Röm. c. 1, 3; indem darnach Maria vom Stamme Davids sein müsse[2]). Ihre Abstammung von David ist übrigens allgemeine Annahme. Als ihre Eltern nennt die christliche Ueberlieferung Joachim (Jojakim) und Anna. Joachim soll in Nazareth gewohnt und aus dem Stamme Juda, Anna dagegen eine Bethlehemitin gewesen sein[3]).

Der evangelischen Erzählung nach wohnte Maria in Nazareth, wo sie die Verkündigung von der Geburt des Messias erhielt, und wo auch die Eltern Jesu nach ihrer Rückkehr aus Aegypten wohnten. Sagen über ihre Jugend finden sich bei Origenes in Matth. c. 23, 35., Gregor von Nyssa De Nativ. Chr., Augustinus de Nativ. Serm. 14., Epiphanius haer. 78. Nicephorus H. E. II, 3, in den Apokryphen u. A. Demnach soll Maria eine Gott verlobte Jungfrau gewesen und im Tempel zu Jerusalem erzogen worden sein. Eine Schwester Marias, der Mutter des Herrn, wird noch in den Evangelien erwähnt (Joh. c. 19, 25), sie hieß gleichfalls Maria und war das Weib des Klopas oder Alphäus. In der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu erscheint Maria in Kana in Galiläa, wohin auch Jesus zu einem Hochzeitsfeste von Bethanien in Peräa aus sich begab. Sie begleitete hierauf Jesus nach Kapernaum. Als Jesus von dem zweiten Passahfeste nach Kapernaum zurückgekehrt war, befand sie sich in Gesellschaft der Verwandten des Herrn, welche Jesus zu sehen wünschten. Zur Zeit der Kreuzigung Jesu befand sie sich in Jerusalem, und stand unter dem Kreuze des Erlösers, die Weissagung des greisen Simeon, welche er bei der Darstellung Jesu im Tempel zu ihr geredet hatte, an sich erfahrend. Vor seinem Tode empfahl Jesus seine Mutter dem

[1]) Bei Euseb. I, 7. Justin. Dial. c. 100.

[2]) Ambros. in Luc. lib. III. Augustin. De Consensu Evgl. II, 1. Contra Faustum 23, 49. Vgl. Epiphan. Orat. de Laud. Virg. T. II. p. 292.

[3]) Epiphan. De Laudib. B. Virg. a. a. O. Chron. Pasch. Vol. I. p. 366. Niceph. H. E. I, 7; II, 3. Joh. Damasc. De Fide Orthod. IV. c. 15. Coteler. ad Constit. Apost. III, 6. Evgl. de Nat. Mar. c. 1. 2. Histor. de Nat. Mar c. 1. 2. Protoev. c. 1.

Digitized by Google

Johannes zur Sorge, eine Weisung, welcher der Apostel so nachkam, daß er Maria in sein Haus aufnahm.

Nach der Himmelfahrt Jesu befand sich Maria abermals in Jerusalem und versammelte sich dort mit den Jüngern des Herrn [1]).

Weiter wird sie in der heil. Geschichte nicht mehr erwähnt. Die kirchliche Ueberlieferung weiß aber und die Kirche glaubt, daß Maria in den Himmel aufgenommen wurde, so daß ihr Leib nicht im Grabe verblieb [2]). Als zweite Stammmutter, welche den zweiten Adam, den Wiederhersteller des Menschengeschlechts gebar, und als die erste der Heiligen Gottes wird sie in der Kirche hoch verehrt. Es ist Glaube und Lehre der Kirche, daß Maria ohne Erbsünde empfangen und geboren, so von jeglicher Sünde unberührt die Mutter des Erlösers geworden und stets eine reine unbefleckte Jungfrau geblieben sei.

So wie die Kirche jeden ihrer Heiligen ehrt, so hat sie die Mutter Gottes mit Rücksicht auf ihre hohe Dignität ganz besonders zum Gegenstand ihrer Verehrung gemacht, wie die zahlreichen den Jahres-Cyklus des Mariakultus bildenden kirchlichen Feste beweisen. Die schriftlichen Nachrichten von der Verehrung Marias, besonders als Fürbitterin für die Menschen, gehen bis auf Irenäus und die Sibyllen zurück [3]).

§. 36.

Außer den Eltern Jesu gedenken die Evangelien an der oben genannten Stelle noch der Verwandten des Herrn, welche von den Juden in Nazareth als unter ihnen in Nazareth, oder doch in der Nähe, wohnende Brüder und Schwestern benannt werden.

Dieser Ausdruck „Brüder und Schwestern" kann sowohl leibliche Brüder, als auch Bluts- und andere Verwandten bedeuten. So nennt z. B. Gen. c. 29, 12 Jakob den Laban, einen Bruder seiner Mutter, seinen Bruder; ebenso bezeichnet Gen. c. 14, 16 Abraham Lot, den Sohn seines Bruders, mit diesem Namen: daher erhebt sich hier die Frage, wie der Ausdruck an obiger Stelle Matth. c. 13, 55. 56. Mark. c. 6, 3 ver-

[1]) Act. c. 1, 14.

[2]) Epiphan. Haer. 78, 11. Niceph. Hist. 2, 21. Joh. Damasc. Orat. II. de Dormit. Deiparae.

[3]) Iren Adv. Haer. V, 19. Sibyll. lib. II. v. 312 (ed. Lips. 1852).

Digitized by Google

ſtanden werden müſſe? In der heil. Geſchichte finden wir außer der kritiſch zweifelhaften Stelle Mark. c. 3, 32 nicht weiter des Namens Schweſtern Jeſu gedacht, wohl aber noch öfters der Brüder des Herrn. So heißt es Matth. c. 12, 46—50. Mark. c. 3, 31—35. Luk. c. 8, 19 bis 21, zu Jeſus ſeien die Mutter Jeſu und ſeine Brüder nach Kapharnaum gekommen, um ihn zu ſehen. Bei Joh. c. 7, 2 iſt Rede von Brüdern Jeſu, welche zum Hüttenfeſte nach Jeruſalem ziehen. Apgeſch. c. 1, 14 befindet ſich Maria, die Mutter Jeſu, ſammt den Brüdern Jeſu in Jeruſalem mit den Frauen und mit den Apoſteln zum Gebete verſammelt.

Nun finden wir nirgends in dieſen Stellen, wo von Brüdern Jeſu Rede iſt, daß Maria, die Mutter Jeſu, auch die Mutter dieſer Brüder des Herrn genannt wird. Bei Matth. c. 12, 46. Mark. c. 3, 31. 32. Luk. c. 8, 19. 20 heißt es: Die Mutter und ſeine Brüder ſeien zu Jeſus gekommen. Apgeſch. a. a. O. ſteht, man ſei verſammelt geweſen mit Maria, der Mutter Jeſu, und mit ſeinen Brüdern. Ebenſo bei Joh. c. 2, 12.

Die vier bei Matth. c. 13, 55. 56 und Mark. c. 6, 3 als Brüder mit Namen genannten Perſonen, kommen in der heil. Geſchichte noch öfters in namentlicher Bezeichnung vor, wodurch ein Anhaltpunkt für die nähere Ermittelung derſelben ſich bietet.

Von dem Apoſtel Paulus wird Gal. c. 1, 17 Jakobus ein Bruder des Herrn genannt. Derſelbe war ein in Jeruſalem lebender Apoſtel des Herrn. In dem Apoſtelverzeichniſſe Matth. c. 10, 2. 3 ſind zwei Apoſtel unter dem Namen Jakobus aufgeführt; der Erſtere iſt der Zebedaide Jakobus, ein Bruder des Johannes, der Andere iſt Sohn des Alphäus. Dieſelben erſcheinen auch als Apoſtel in dem Verzeichniſſe derſelben Apgeſch. c. 1, 13. Dieſe Angabe zeigt uns den Weg zur Beſtimmung des Verwandtſchaftsgrades, ſowohl dieſes Jakobus, welcher ein Bruder des Herrn heißt, als auch der übrigen Brüder des Herrn.

Nach Joh. c. 19, 25 iſt Maria, ein Weib des Alphäus[1]), eine Schweſter der Mutter Jeſu, mit Maria ſelbſt bei der Kreuzigung zugegen. Dieſe Maria, des Alphäus Weib, gehörte zu den Frauen, welche aus Galiläa mit Jeſus zum Feſte gekommen waren.

[1]) Klopas und Alphäus ſind Ueberſetzung deſſelben Wortes חלפי

Digitized by Google

Solcher Frauen werden bei Matth. c. 27, 56 genannt: Maria Magdalene, Maria die Mutter des Jakobus, und Salome die Mutter der Zebedaiden. Markus bestimmt in der Parallelstelle c. 15, 40 jene Maria noch näher als die Mutter des Jakobus des Jüngern und des Jose.

Andere der Frauen, welche aus Galiläa mit Jesus gekommen waren, und wozu wahrscheinlich die Luk. c. 8, 2. 3 genannten gehören, und die bei der Kreuzigung und Grablegung Jesu zugegen gewesen wären, werden nicht nur nicht genannt; sondern von Johannes a. a. O. in Betreff der Kreuzigung, und von Matthäus c. 27, 61 auch in Betreff der Grablegung ausgeschlossen, indem an dieser letztern Stelle nur Maria Magdalene und die andere Maria genannt werden, welche der Grablegung Jesu zusahen. Diese letztere Maria nennt Markus in der Parallelstelle c. 15, 47 Μαρία ἡ Ἰωσῆ, was nach seiner c. 15, 40 voraus gemachten Bemerkung nur heißen kann: Maria die Mutter des Jose.

Nach der Auferstehung Jesu, früh am Tage nach dem Sabbath, begaben sich dieselben Frauen zum Grabe Jesu [1]), nämlich Maria Magdalene und die andere Maria. In der Parallelstelle bei Markus heißt dieselbe Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου, was nach Mark. c. 15, 40 u. 47 nur heißen kann: Maria, die Mutter des Jakobus.

Hieraus ergiebt sich unsers Erachtens mit Sicherheit, daß Jakobus der Jüngere und Jose Söhne des Alphäus und der Maria, einer Schwester der Mutter Jesu waren.

Im Briefe des Judas nennt sich der Verfasser desselben einen Bruder des Jakobus. Daß dieser Judas der Apostel gleichen Namens sei, kann mit Grund nicht bezweifelt werden [2]).

Somit sind drei der bei Matth. c. 13, 55. 56 und Mark. c. 6, 3 als Brüder des Herrn bezeichneten Personen soweit ermittelt, daß sie als Söhne des Alphäus und seines Weibes Maria, welche eine Schwester der Mutter Jesu war, gelten müssen.

Ueber Simon, den vierten in jenen Evangelienstellen genannten Bruder des Herrn, existirt noch ein Anhaltspunkt zur Ermittelung und zwar aus einer an das apostolische Zeitalter angrenzenden Zeit. Hegesippus

---

[1]) Matth. c. 28, 1.

[2]) Vgl. M. F. Rampf, der Brief Judä. 1854. S. 3 ff.

Digitized by Google

erzählt nämlich [1]), daß Symeon, ein Sohn des Klopas, der Apostel, als Bischof zu Jerusalem auf den Apostel Jakobus den Gerechten gefolgt sei. Da Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn, gleichfalls ein Sohn des Klopas ist, so ist dieser von Hegesipp genannte Symeon kein anderer als der Simon, welcher Matth. c. 13, 55. 56 als Bruder des Herrn aufgeführt ist. Da auch er Apostel war, so ist gleichfalls offenbar, daß er derselbe Simon ist, welcher in der Apostelreihe erscheint und gewöhnlich mit dem Ausdruck „der Kananäer" oder auch „der Eiferer" bezeichnet ist [2]). Wahrscheinlich führte er diesen Namen weil er in Kana wohnte, wo auch nach Joh. c. 2, 12 Verwandte der Mutter Jesu sich befanden.

Demnach waren drei der bei Matth. c. 13, 55 genannten Verwandten Jesu Apostel des Herrn geworden, nämlich Jakobus, Judas und Simon. Nur Jose war keiner der Berufenen [3]).

Einer Eigenthümlichkeit in dem dritten Evangelium Luk. c. 6, 15 und in der Apostelgeschichte c. 1, 13 ist hier noch zu gedenken. Lukas bezeichnet an diesen Stellen den Jakobus jedesmal als Sohn des Alphäus, den Judas aber, seinen Bruder, nennt er stets Ἰούδας Ἰακώβου. Nach den obigen Erörterungen muß dies heißen: Bruder des Jakobus, wie sich Judas auch selbst näher bezeichnet Ep. Jud. v. 1, und nicht: Sohn des Jakobus. Warum Judas nicht auch als Sohn des Alphäus näher benannt wird, ist zwar nicht bekannt; wahrscheinlich aber war Judas den Asiatischen Christen und auch Allgemein in der Weise am meisten bekannt, daß er als Bruder des Apostels und Bischofs von Jerusalem bezeichnet wurde. Die Vermuthung, daß Jakobus und Judas Stiefbrüder von zwei Vätern gewesen, und daß so Judas wohl der Sohn eines Jakobus sein könne, muß wegen Ep. Jud. v. 1 als unhaltbar abgewiesen werden. Enthalten ist dieselbe in einem Fragmente, welches sich im Cod. 2397 der Biblioth. Bodl. befindet, und welches Routh. Reliq. Sacr. I. p. 16 als ein Fragment des Papias, jedoch ohne allen Beweis und an und für sich ohne Wahrscheinlichkeit, ansieht. Das Fragment lautet also:

---

[1]) Bei Euseb. H. E. III, 11. u. IV, 22.

[2]) Matth. c. 10, 4. Mark. c. 3, 18. Luk. c. 6, 15. Act. 1, 14.

[3]) Nach dem Chronicon Paschale Vol. I. p. 400 ist Simon mit Judas eine und dieselbe Person. Ueber Jakobus den Bruder des Herrn vergl. Cyrilli Alex. Excerpt. in Patr. Nova Bibl. Tom. II. p. 484.

Digitized by Google

Maria mater Domini, Maria Cleophae sive Alphaei uxor, quae fuit mater Jacobi episcopi et apostoli, et Symonis et Thadei et cuiusdam Joseph, Maria Salome uxor Zebedaei mater Joannis evangelistae, et Jacobi; Maria Magdalene. Istae quatuor in evangelio reperiuntur.

Jacobus et Judas et Joseph filii erant materterae Domini. Jacobus quoque et Joannes alterius materterae Domini fuerunt filii.

Maria Jacobi Minoris et Joseph mater, uxor Alphaei, soror fuit Mariae matris Domini, quam Cleophae Joannes nominat, vel a patre, vel a gentilitatis familia, vel alia causa.

Maria Salome vel a viro vel a vico dicitur; hanc eandem Cleophae quidam dicunt quod duos viros habuerit.

An Sagen über den Verwandtschaftsgrad der in den Evangelien genannten Brüder des Herrn fehlte es in früher christlicher Zeit nicht. So erzählt Origenes[1]), daß Einige nach Jüdischer Ueberlieferung, die sich auf eine im Evangelium Petri oder im Buche des Jakobus stehende Nachricht gründe, angenommen hätten, die Brüder des Herrn seien Söhne Josephs aus dessen erster Ehe. Nach der apokryphischen Historia Josephi werden auch vier Söhne des Joseph aus erster Ehe aufgeführt. In andern dergleichen Schriften und Nachrichten wechseln Namen und Zahl der Söhne und Töchter Josephs. Auch Ambrosius De Instit. Virg. c. 6 und ad Gal. c. 2, ferner Hilarius in Matth. c. 1, Gregor von Nyssa Orat. II. de Resurr. und Eusebius H. E. II, 1 hielten die Verwandten des Herrn in den Evangelien für Söhne Josephs aus erster Ehe, wogegen Hieronymus contra Helvid. c. 7 und Comment. in Matth. c. 12, 46 diese Ansicht bekämpft. Man glaubte die Differenz, wie von Lukas die beiden Brüder Jakobus und Judas bezeichnet werden, so am besten lösen zu können. Nach Hegesippus soll Alphäus auch Jakobus geheißen haben. Auch diese Ansicht deutet auf denselben Zweck hin; wobei jedoch unerklärt bliebe, wie Lukas an derselben Stelle den einen Bruder einen Sohn des Alphäus, den andern einen Sohn des Jakobus nennt.

Die Anzahl der Verwandten Jesu muß jedoch die Anzahl der vier genannten überschritten haben. Dies folgt sowohl aus Joh. c. 7, 2 ff., wo ungläubige Verwandte Jesu aufgeführt werden, während von jenen

[1]) Comment. in Matth. c. 13. Opp. T. X. c. 17.

Digitized by Google

Vieren drei sich unter der Zahl der Apostel befinden; ferner aus Act. c. 1, 13—15, wo neben den sämmtlichen Aposteln noch Brüder Jesu genannt werden. Aus der letzteren Stelle ist zugleich zu schließen, daß nach der Auferstehung Jesu noch mehrere seiner früher ungläubigen Verwandten gläubig geworden sind, was sowohl Apgesch. c. 1, 15, als auch durch die Nachricht des Hegesippus [1]) bestätigt wird, wornach Verwandte des Herrn dem Kaiser Domitian als Christen vorgeführt wurden.

5. Ueber die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu.

§. 37.

Wie lange Jesus im Judenlande öffentlich als Messias gelehrt und gewirkt habe, darüber herrscht von dem zweiten christlichen Jahrhundert an bis auf unsere Zeit eine Verschiedenheit der Meinung, welche, da begreiflicher Weise kirchlich hierüber nichts festgestellt wurde, in der verschiedenen Anlage der evangelischen Berichte ihre stete Unterstützung und theilweise auch ihre Berechtigung fand.

Die älteste Nachricht hierüber findet sich bei Irenäus, welcher von den Valentinianern und insbesondere von dem Gnostiker Ptolemäus sagt, diese behaupteten zu Gunsten ihrer Aeonenlehre, Christus habe nach der Taufe nur Ein Jahr gelehrt, und im zwölften Monat gelitten, was sie auch aus der prophetischen Stelle des Jesaias c. 61, 2 zu bestätigen suchten [2]). Irenäus selbst tritt jedoch dieser Ansicht entgegen und bemerkt (a. a. O. n. 3), es sei zu verwundern, daß die Valentinianer, welche doch die Tiefen Gottes aufgefunden zu haben vorgäben, nicht in den Evangelien untersucht hätten, wie oft der Herr seit dem ersten auf die Taufe gefolgten Passah nach Jerusalem hinaufgezogen sei, um daselbst das Passah zu feiern. Hierauf führt er selbst diese Untersuchung, so daß er von dem ersten Passah Joh. c. 2, 23 anfangend das zweite in der Stelle Joh. c. 5, 1 ff. und das dritte bei Joh. c. 11, 54 angegeben findet. Nachdem er diese drei in die Zeit des Lebens Jesu fallenden Passahfeste aufgezählt, beweist er daraus die Unrichtigkeit jener Behauptung der Valentinianer.

[1]) Euseb. H. E. III. c. 20.
[2]) Iren. adv. Haer. II, c. 22. n. 1. 5.

Digitized by Google

Nach Epiphanius theilten auch die Aloger die Ansicht von der einjährigen Wirksamkeit Jesu [1]). Außer diesen Häretikern aber bekannten sich zu ihr auch Clemens Alexandrinus, welcher Strom. lib. I. c. 21 p. 407 in der Stelle Jes. c. 61, 2, deren sich auch die Valentinianer bedienten, angedeutet findet, daß Christus nur Ein Jahr gelehrt habe, und dabei bemerkt: dies sage der Prophet und auch das Evangelium; ein Beweis, daß er in den Evangelien die Bestätigung für seine Meinung gefunden zu haben glaubte.

Auch gehört hierher Tertullian, insofern er Adv. Jud. c. 8 sagt: Christus habe im fünfzehnten Jahre des Tiberius, im Alter von ungefähr dreißig Jahren gelitten. Dieselbe obige Ansicht ist ferner vertreten in einem Fragmente Melitos, des Bischofs von Sardes; ferner bei Origenes, bei Lactantius und Augustinus [2]). Dagegen entschieden sich der heil. Hieronymus und Epiphanius, gestützt auf die bei Johannes genannten Passahfeste, für zwei Jahre und mehrere Monate des öffentlichen Lebens Jesu. Einen noch längern Zeitraum nahmen Eusebius, Theodoret und ein Anonymus bei Origenes an, welche das öffentliche Wirken Jesu nach einer andern Rechnung auf drei Jahre und mehrere Monate festsetzten [3]). Das Chronicon Paschale Vol. I. p. 416 citirt eine Stelle aus dem Briefe des heil. Ignatius ad Trall. (c. 10 der längern Recension), worin mitgetheilt wird, daß Christus drei Jahre gelehrt habe. Der Chronist selbst bestimmt p. 408 und 415 die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu auf drei Jahre und sechs und siebenzig Tage. Auch Nicetas Seidus (Patr. Nov. Bibl. T. VI. p. 492) rechnet für das öffentliche Leben Jesu drei Jahre.

Wenn Irenäus a. a. O. n. 5 u. 6 den Valentinianern gegenüber sich dahin erklärt, Jesus habe im dreißigsten Lebensjahre sein Lehramt begonnen und bis zum fünfzigsten Jahre fortgesetzt; so war er, wie er erkennen läßt, Einestheils durch die Evangelienstelle Joh. c. 8, 56 u. 57, wo die Juden zu Jesus sagten: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Anderntheils aber dadurch geleitet, daß er eine nicht schriftliche

---

[1]) Epiphan. Haeres. LI, 22.

[2]) Vgl. Routh. Reliq. Sacr. I. p. 136. Orig. De Princ. IV, T. I. p. 160. Lact. Div. Instit. IV, 10. Augustin. De Civit. Dei XVIII, 54.

[3]) Hieron. Comment. in Dan. c. 9. Epiphan. Haer. XX, c. 2. LI. c. 22. 25; Euseb. H. E. I, 10. Theodoret. In Dan. c. 9. Orig. T. II. p. 886. Hieron. T. IV. p. 167.

Digitized by Google

Ueberlieferung benutzte, welche er auf Presbyteri und zwar Schüler des Apostels Johannes in Asien zurückführte, wornach Jesus das Jugendalter bereits überschritten hatte als er lehrte. Diese Zeit setzt Irenäus zwischen das vierzigste und fünfzigste Jahr, und gelangt so zu seinem irrigen Resultate. Auch der heil. Augustinus (De Doctr. Christ. lib. II. c. 28) gedenkt einer Nachricht, daß Christus sechs und vierzig Jahre auf Erden gelebt habe.

In der neuern Zeit hat man die Annahme einer Einjährigen Wirksamkeit Jesu allgemein und mit Recht als nicht begründet aufgegeben. Dagegen herrscht nichts destoweniger noch darüber große Verschiedenheit der Meinungen, wie lange Jesus öffentlich gelehrt habe. Die bei weitem größere Anzahl der Ausleger schließt sich auf Grund der im vierten Evangelium aufgezählten drei Passahfeste der ehedem von Hieronymus und Epiphanius vertretenen Ansicht an; wobei das von Joh. c. 5, 1 genannte Fest nicht als Passahfest gezählt, sondern von dem um einen Monat früher fallenden Purimfeste erklärt wird.

Indem wir aus den heil. Evangelien selbst und unabhängig von diesen verschiedenen Ansichten nunmehr die Untersuchung über die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu beginnen, bemerken wir im Voraus, daß weder eine vorzugsweise Betrachtnahme der drei ersten Evangelien, noch die ausschließliche Berücksichtigung des vierten zu rechtfertigen ist, und auch nicht zur Ermittelung des Richtigen führen kann. Die in beiden Beziehungen unverkennbare Einseitigkeit war stets die ergiebige Quelle von Verschiedenheiten, von denen jede gewöhnlich einen Theil von Wahrheit an sich trug und daher die Anhaltspunkte zu ihrer Vertheidigung bot. Auf der vorzugsweisen Berücksichtigung der drei ersten Evangelien gründet sich wesentlich die Annahme eines Einjährigen öffentlichen Lebens Jesu. Jedoch auch diese Schriften schließen genauer untersucht eine mehrjährige Dauer desselben nicht nur nicht aus, sondern sie geben ihr ausdrücklich Raum und lassen sie selbst hin und wieder erkennen. So ist bei Matth. c. 12, 1, desgleichen bei Markus c. 2, 23 und Lukas c. 6, 1 die Nähe eines Passahfestes durch die dort gegebene Nachricht über den Zustand der Saatfelder bei Kapharnaum hinlänglich bezeichnet, und auch zur Ermittelung dieses Zeitpunktes im Leben Jesu bieten sie ein brauchbares Material. Bei Lukas c. 13, 6—9 ist in der Parabel von dem bereits im dritten Jahre unfruchtbaren Feigenbaum auf eine mehr als zweijährige

Digitized by Google

Wirksamkeit Jesu deutlich genug hingewiesen. Auch außerdem finden sich noch manche Bemerkungen in diesen Schriften, welche richtig benützt und mit den Nachrichten im vierten Evangelium verbunden ein recht genügendes Resultat für diese Untersuchung in Aussicht stellen.

§. 38.

Die Zeit der Taufe Jesu.

Da das öffentliche Wirken Jesu mit seiner Erscheinung am Jordan bei Johannes, von welchem er damals die Taufe empfing, beginnt; so kommt es, um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, zunächst darauf an, diesen Zeitpunkt der Taufe Jesu zu ermitteln.

Hierfür sind in der heil. Geschichte einige Anhaltspunkte gegeben. Die Zeitbestimmung bei Lukas c. 3, 1 bezieht sich zwar zunächst auf die Erscheinung des Johannes des Täufers am Jordan; jedoch hängt sie auch, wie wir bereits früher nachgewiesen, zusammen mit dem Luk. c. 3, 23 angegebenen Lebensalter Jesu, welches daselbst gerade für den Zeitpunkt seiner Taufe bestimmt wird.

Da wir als Tag und Jahr der Geburt den 25. Dezember 749 u. c. anzunehmen haben, Jesus aber zur Zeit seiner Taufe ungefähr dreißig Jahre alt war; so wäre der Schluß des Jahres 779 u. c. als die ungefähre Zeit, wo Jesus getauft wurde, zu betrachten; wenn nicht, wie wir gleichfalls schon früher bemerkten, aus hinlänglichen Gründen anzunehmen wäre, daß Jesus damals das dreißigste Jahr bereits zurückgelegt hatte. Mit Rücksicht hierauf muß der Schluß des Jahres 779 u. c. als der äußerste Endpunkt des Zeitraumes angenommen werden, innerhalb welches die Taufe Jesu gefallen sein muß.

Daß dieser Zeitpunkt auch der richtige und daß die Taufe Jesu gar nicht viel später als an den Schluß des Jahres 779 u. c. fallen kann, dies ergiebt sich aus einer Rechnung, bei welcher das Joh. c. 2, 13 ff. erwähnte und in das öffentliche Leben Jesu fallende Passahfest zum Ausgangspunkte genommen wird.

Aus dem ganzen voraufgehenden Berichte des Johannes, sowohl aus der von ihm an das Erscheinen des Messias in der Welt angeknüpften Bezeugung Jesu durch Johannes den Täufer, als auch aus der Mittheilung über die Berufung der ersten Jünger Jesu, und den Joh. c. 2, 11

Digitized by Google

gemeldeten Anfang seiner Wunder; ergiebt sich als unzweifelhaft, daß dieses Passahfest in das erste Jahr des öffentlichen Lebens Jesu fällt. Ein Ergebniß, welches auch durch die synoptischen Evangelien insofern bestätigt wird, als diese an die Versuchungsgeschichte Jesu dessen auch Joh. c. 4, 3 gemeldete Rückkehr nach Galiläa knüpfen, zwischen welchen beiden Zeitpunkten jenes Passahfest liegt. Da nun Jesus mindestens am Schluß des Jahres 779 u. c., aber wegen Luk. c. 3, 23 auch nicht um vieles später öffentlich auftrat, da sich sogar nach Johannes die Zeit von diesem Passah bis zur Taufe Jesu berechnen und als eine verhältnißmäßig kurze nachweisen läßt; so ist es gleichfalls unzweifelhaft, daß das Joh. c. 2, 13 erwähnte Passah das des Jahres 780 u. c. ist, und daß durch eine Bestimmung des Zeitpunktes dieses Passahs auch die Zeit der Taufe Jesu zu ermitteln ist [1]).

Das Passahfest des Jahres 780 u. c. fiel aber auf den 11ten April, einen Freitag. Der wahre Neumond vor dem Frühlingsvollmonde jenes Jahres war nämlich in der Nacht vom 26ten auf den 27ten März, so daß der erste Nisan nach der Phase am Abend des 27ten März begann und der 15te Nisan, oder der Anfang des Passahfestes, am Abend des 10ten April stattfand und bis zum Abend des 11ten April währte [2]).

Suchen wir nunmehr die zwischen diesem Passahfeste und dem Tage der Taufe Jesu gelegene Zeit zu bestimmen, so ergiebt sich aus den über-

[1]) Wieseler Chronol. Synopf. S. 165 u. f. setzt dieses Passahfest in das folgende Jahr 781 u. c. Er ist hierzu deshalb genöthigt, weil er das Todesjahr Jesu richtig in das Jahr 783 u. c. setzte, aber das Joh. c. 5, 1 genannte Fest nicht für ein Passahfest hielt. Demgemäß mußte er annehmen, daß von der Taufe Jesu an ein Zeitraum von Einem Jahre und darüber von den Evangelisten mit Stillschweigen übergangen worden sei. Eine solche Lücke in der Geschichte des Lebens Jesu müßte zwischen die Versuchungsgeschichte Jesu in der Wüste und sein zweites Erscheinen bei Johannes in Bethanien fallen. Jesus hätte somit nach der Taufe nicht blos vierzig Tage in der Wüste, sondern über Ein Jahr im Verborgenen gelebt, und wäre erst dann hervorgetreten, um Jünger zu sammeln und die Nähe des Gottesreiches zu verkündigen. Diese ganze Hypothese ist in sich völlig unwahrscheinlich und durch Nichts zu rechtfertigen.

[2]) Die Berechnung des wahren Frühlingsvollmondes für das Jahr 780 u. c. verdanke ich der Güte meines Collegen, des Direktors der hiesigen Sternwarte, Prof. Dr. Galle, welcher denselben auf die Nacht vom 9ten zum 10ten April bestimmte. Nach der Gaussischen Formel fand hiermit übereinstimmend der wissenschaftliche Gehilfe an der Sternwarte, Herr Günther, den 10ten April und in Berücksichtigung der Phase den 11ten April als den Tag des 15ten Nisan.

Digitized by Google

einstimmenden Nachrichten in den drei ersten Evangelien, daß Jesus alsbald nach seiner durch Johannes vollzogenen Taufe sich von Bethanien in Peräa aus in die Wüste begab. Nach einigen bei Johannes c. 11, 6. 39 gegebenen Andeutungen war Bethanien ungefähr zwei Tagereisen von Jerusalem entfernt. Da von Jericho bis Jerusalem achtzehn, und bis an den Jordan sieben Römische Meilen waren [1]); so mag Bethanien von Jericho gegen zwölf Römische, oder zwei und zweifünftel Deutsche Meilen entfernt gewesen sein. Die Wüste wohin sich Jesus zurückzog, ist sowohl der Ortslage, von wo aus Jesus sich in die Wüste begab, als auch der Ueberlieferung entsprechend, die Wüste Juda in der Nähe von Jericho. Jesus verblieb daselbst volle vierzig Tage und kam sodann wieder nach Bethanien zurück. Nach dreitägigem Aufenthalte daselbst reiste er im Geleite der fünf erstberufenen Jünger nach Galiläa und kam drei Tage nach seiner Ankunft in Galiläa nach Kana [2]), woselbst er einer Hochzeitsfeier beiwohnte und gegen das Ende derselben das erste Wunder wirkte. Von Kana begab er sich nach Kapharnaum und blieb daselbst nicht viele Tage, weil das Passahfest sich näherte. An diesem Feste selbst aber befand er sich zu Jerusalem.

Rechnet man nun zunächst den Tag der Taufe Jesu . .	1	Tag.
2) Auf seine Reise in die Wüste	2	Tage.
3) Die Tage des Aufenthalts in der Wüste	40	„
4) Auf die Rückkehr nach Bethanien	2	„
5) Den dreitägigen Aufenthalt daselbst	3	„
6) Auf die Reise nach Galiläa, welche über Jericho circa zwanzig deutsche Meilen beträgt	8	„
7) Bis zur Ankunft in Kana	3	„
8) Als Zeit des Aufenthalts in Kana, nach der durchschnittlich üblichen Dauer der Hochzeitsfeste	6	„
9) Auf die Reise von Kana nach Kapharnaum, gegen fünf deutsche Meilen	2	„

[1]) Vgl. Relandi Palaest. p. 308.

[2]) Die Stelle Joh. c. 2, 1 kann nur so verstanden werden, daß Jesus drei Tage nach seiner Ankunft in Galiläa sich nach Kana begab; denn von Bethanien aus konnte man nicht in drei Tagen nach Kana reisen.

Digitized by Google

10) Auf den Anfenthalt Jesu daselbst bis zu seiner Abreise nach Jerusalem . . . . . 4 Tage.
11) Auf die Reise Jesu von Kapharnaum nach Jerusalem, circa 26 geogr. M.[1]) . . . . . 10 „
12) Die durchschnittlich gewöhnliche Zeit der Ankunft in Jerusalem vor dem Passah . . . . . 6 „
So erhält man als ungefähren Zeitraum zwischen dem Passah und dem Tauftage Jesu . . . . . 87 Tage,

und es berechnet sich darnach der Tauftag Jesu ungefähr auf den vierzehnten des Monats Januar 780 u. c.

Hierbei ist zu bemerken, daß in der obigen Berechnung nur die theils nachweisbare, theils die durchschnittlich erforderliche Zeit veranschlagt wurde; wobei die Möglichkeit bestehen bleibt, daß Jesus zu seinen Reisen noch einige Zeit mehr verwendet habe, daß er in Kana und Kapharnaum noch einige Tage länger verblieben, und selbst auch etwas früher als sechs Tage vor dem Passah in Jerusalem angekommen sei.

Wenn nun die Ueberlieferung, welche bei Clemens Alexandrinus, als dem ältesten Zeugen, erhalten und von ihm an die Tauffeier bei den Basilidianern angeknüpft ist, auf den sechsten Januar als den Tauftag Jesu hinweist, und diese Ueberlieferung auch in der Kirche festgehalten wird; so kann auf Grund der obigen Berechnung hiergegen nicht nur nichts eingewendet werden, sondern dieselbe erscheint sogar als in hohem Grade glaubwürdig; indem die zwischen jener Berechnung und dieser Ueberlieferung vorhandene Differenz von acht Tagen unerheblich, und wegen der bereits angegebenen Momente zu Gunsten dieser christlichen Tradition zu entscheiden ist. Demnach fällt die Zeit der Taufe Jesu jedenfalls in den

---

[1]) Unsere Berechnung der Entfernungen gründet sich theils auf Relandi Palaestina, theils auf Robinsons Reise in Palästina. Dieser brauchte von Jerusalem auf der geradesten Straße nach Jenin (Ginäa) drei volle Tage, oder in zusammenhängendem Ritt auf Maulthieren zwei und zwanzig und eine halbe Reisestunden, welche füglich auf fünfzehn deutsche Meilen anzuschlagen sind. Von Jenin bis nach Kapharnaum über Tiberias betrug der Weg noch circa acht deutsche Meilen. Der Weg, welchen man zur Zeit Jesu gewöhnlich über Jericho nahm, oder auf der Ostseite des Jordan, war noch bedeutend länger. Da wir nirgends in den Evangelien lesen, daß Jesus seine größeren Reisen anders als zu Fuß zurücklegte, so muß das erforderliche Zeitmaß darnach festgesetzt werden.

Digitized by Google

Monat Januar 780 u. c. und näher bestimmt auf den sechsten Januar [1]). Von diesem Zeitpunkte an ist das öffentliche Leben Jesu zu zählen.

§. 39.

Nach dem Bemerkten berechnen sich bis zum Passah des Jahres 780 u. c. drei volle Monate des Wirkens Jesu. Durch Johannes den Täufer bezeugt, hatten sich bereits Jünger, frühere Johannesjünger, um ihn gesammelt. Mit diesen war er von Bethanien nach Galiläa gezogen, hatte in Kana ein Wunder, das erste in Galiläa, vollbracht, und sich nachher über Kapharnaum zum Passahfeste begeben, wo er als der mit Gotteskraft ausgerüstete Messias auftrat, lehrte, weissagte und Wunder wirkte.

Der Evangelist Johannes, welchem alle diese Mittheilungen über Jesus, mit Ausnahme der Geschichte seiner Taufe und Versuchung, angehören, deutet ferner c. 3, 22 und c. 4, 2 ein längeres Verweilen Jesu in Judäa außerhalb Jerusalem, so wie auch die Art und Weise seiner damaligen Wirksamkeit an. Demnach ließ er damals durch seine Jünger als Vorbereitung auf das Messiasreich eine Taufe vollziehen, und die so Eingeweihten waren seine Jünger, oder Schüler, im weitern Sinne des Wortes (Joh. c. 4, 1). Daß mit dieser Taufe auch eine Belehrung durch Jesus selbst verbunden war, dies versteht sich von selbst, indem wenigstens die Bedeutung und der Zweck dieser Taufe erklärt und auf die Bedingungen zum Gott gefälligen Leben hingewiesen werden mußte, in ähnlicher Weise wie auch Johannes mit seiner Taufe eine Belehrung verband.

Dieses damalige Wirken Jesu in Judäa war mit einem Erfolge verbunden, der die Wirksamkeit des Täufers Johannes weit übertraf, so daß als sich zwischen Johannesjüngern und Juden ein Streit über die Bedeutung der vorbereitenden Taufe erhob, jene zu ihrem Lehrer Johannes traten und sagten: „Meister, der welcher jenseits des Jordan bei dir war und über welchen du Zeugniß abgelegt hast, sieh dieser tauft und Alle kommen zu ihm." Dasselbe ergiebt sich über die damalige Wirksamkeit Jesu aus der Bemerkung des Evangelisten Joh. c. 4, 1. 2. wo er, um

[1]) Wieseler gelangt zu einem etwas andern Resultate, welchem wir nicht beipflichten können. Nach seiner Ansicht wäre Jesus im Sommer oder im Frühjahr 780 u. c. getauft worden. a. a. O. S. 165—203.

Digitized by Google

die nächste Veranlassung anzugeben, weshalb Jesus aus Judäa nach Galiläa zurückkehrte, sagt, die Pharisäer hätten in Erfahrung gebracht, daß Jesus mehr Jünger sammle und taufe als Johannes.

Diese letztere Nachricht des Evangelisten erhält ihre nähere Erläuterung aus einer in den ersten Evangelien enthaltenen Mittheilung, der einzigen, worin von diesem Aufenthalt Jesu in Judäa von ihnen Meldung geschieht. Hiernach verließ nämlich Jesus Judäa auf Antrieb des heiligen Geistes als er die Gefangennehmung des Täufers Johannes vernahm. Da somit der Wirksamkeit des Johannes auf gewaltsame Weise durch Herodes, und sicherlich zur Freude der Pharisäer, ein Ende gemacht worden war; Jesus aber gleichfalls die Taufe zur Buße durch seine Jünger vollziehen ließ und lehrte, und zwar mit noch größerem Erfolge als Johannes; so richtete sich jetzt die Aufmerksamkeit der Pharisäer auf Jesus, welcher ihnen noch gefährlicher erschien als Johannes für sie gewesen war.

So verweilte Jesus nach dem Passah 780 u. c. in Judäa, bis er die Nachricht von der Einkerkerung des Johannes erfuhr, worauf er sich über Samaria nach Galiläa begab.

Wie groß der Zeitraum dieses seines Wirkens in Judäa gewesen sei, dies erfahren wir aus der Erzählung des Evangelisten Johannes, worin er über die Rückreise Jesu nach Galiläa berichtet. Am Jakobsbrunnen in der Nähe von Sychar, dem alten Sichem in Samarien, sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Saget ihr nicht, noch sind es vier Monate, so kömmt die Erndte?" Da nun die Erndtezeit in Palästina mit der Zeit des Passahfestes zusammenfiel und dieses im Jahre 781 u. c. auf den 30ten März fiel; so ergiebt sich hieraus, daß Jesus im Anfang des Monats Dezember sich auf dem Rückwege nach Galiläa befand, und daß er also vom Anfang April bis dahin, beinahe acht volle Monate, in Judäa gelehrt und gewirkt hatte.

Die bei Johannes a. a. O. angedeuteten übrigen vier Monate bis zum nächsten Passahfeste brachte Jesus in Galiläa zu. Nach den Berichten in den drei ersten Evangelien durchzog er das Land, trat in den Synagogen als göttlicher Lehrer auf und vollbrachte Wunderthaten, wodurch sich sein Ruf selbst in ganz Syrien verbreitete (Matth. c. 4, 24). Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes, die beiden Brüderpaare, werden jetzt als seine Jünger und Apostel zum Lehramte förmlich berufen; des-

Digitized by Google

gleichen der Zöllner Matthäus. Sein Wirken im ganzen Lande und sein Umgang mit Nichtjuden fingen bereits an den Haß und lauten Tadel der Pharisäer gegen ihn rege zu machen. Eine sehr thatenreiche Wirksamkeit Jesu fällt in den Zeitraum dieser vier Monate.

Gegen den Schluß derselben, im vierten Monate, befand sich Jesus in der Nähe von Kapharnaum. An einem Sabbath, so erzählen die drei ersten Evangelisten übereinstimmend, durchwandelte er die Saatfelder mit seinen Jüngern. Diese aber, welche hungrig waren, rauften Aehren ab, rieben sie mit den Händen und aßen die Körner zum großen Aergerniße der Pharisäer. Die Zeit, wo das Getreide soweit reif ist, daß man die Aehren zerreiben und die Körner essen kann, weist offenbar auf die Nähe des Passahfestes hin. Auch die Bestimmung jenes Sabbaths bei Luk. c. 6, 1 durch den Zusatz δευτερόπρωτον, falls derselbe ächt ist, steht damit, soweit die Bedeutung dieses Ausdrucks zu ermitteln ist, in Uebereinstimmung [1]); wäre dies aber auch nicht der Fall, so würde dies doch an der Sache selbst nichts ändern können.

Es war also das Passah des Jahres 781 u. c. nicht mehr fern, als Jesus an einem Sabbathe sich in der Nähe von Kapharnaum befand, nachdem er im ganzen Lande Galiläa bis nach Syrien hin ununterbrochen gelehrt und Wunder gewirkt hatte. Nunmehr aber sammelten sich um ihn große Volksschaaren, um ihn zu hören und Heilung von ihm zu erhalten. Es waren darunter Leute aus dem ganzen Judenlande, selbst aus Jerusalem, aus Idumäa, dem Ostjordanlande und aus den Grenzgegenden von Tyrus und Sidon.

Damals wählte Jesus zwölf seiner Jünger als Apostel aus, damit sie

---

[1]) Vgl. Wieseler a. a. O. S. 231 ff. Da das Passahfest den Anfang des kirchlichen Jahres bildete, so vermuthe ich, daß der Ausdruck bei Lukas den zweiten Sabbath vor dem in die Passahwoche fallenden Sabbath bedeuten soll. Es stimmt diese Annahme mit der aus dieser Stelle selbst ohnedies zu ermittelnden Zeit überein. Diejenigen, welche einen Sabbath nach dem Passah verstehen (vgl. Meyer Commentar z. d. St. Göttg. 1855. S. 289 f.), haben die evangelischen Berichte gegen sich, welche die Wirksamkeit Jesu seit seiner Rückkehr nach Galiläa im Winter 780 u. c. eine ununterbrochene sein lassen; während Jesus entweder am Passah, oder am Purimfeste nach Joh. c. 5, 1 in Jerusalem gewesen sein muß; eine Reise, welche wenigstens drei Wochen in Anspruch nahm. Das Chronicon Paschale Vol. I, p. 397 erklärt übrigens den Ausdruck δευτερόπρωτον von dem Sabbathe, auf welchen in diesem Jahre der erste Passahtag gefallen sein soll.

Digitized by Google

lehren, Heilungen vollbringen und Dämonen austreiben sollten. Zunächst als Instruktion an diese, aber in Gegenwart der großen Volksmenge hielt er sodann die unter dem Namen der Bergpredigt bekannten Lehrvorträge.

Eine ähnliche Aussendung der Apostel, und Einmal auch von zwei und siebenzig andern Jüngern begegnet uns auch später im Leben Jesu [1]). Jene zweite Aussendung der Apostel geschah in der Nähe eines Passahfestes (Mark. c. 6, 6 ff. v. 30 ff. vgl. Joh. c. 6, 4). Diese Aussendung der zwei und siebenzig Jünger aber erfolgte vor dem bei Johannes c. 7 angegebenen Hüttenfeste. Jedesmal also erfolgte eine solche Sendung unmittelbar vor großen Festen, wo das Volk nach Jerusalem hinaufzog. Jesus sandte dann die Jünger aus, um das Volk zu lehren und in seinem Namen Wunder zu thun.

Auch diese erste Auswahl und Sendung der zwölf Apostel geschah vor einem solchen Feste. Das Passahfest war nahe. Ein Theil des Jesus in großer Menge umgebenden Volkes waren sonder Zweifel solche, welche im Begriff waren nach Jerusalem zu reisen.

Jesus selbst begab sich damals gleichfalls, und von vielem Volke begleitet, auf dem Wege über Naim (Luk. c. 7, 11 f.) nach Jerusalem. Zu Naim erweckte er den Sohn einer Wittwe von den Todten. Dieses Wunder wurde nach Luk. c. 7, 17 in ganz Judäa und der ganzen Umgegend bekannt, was natürlich war, da der Volkszug sich nach Jerusalem bewegte.

So ergiebt sich aus den Nachrichten in den drei ersten Evangelien, daß Jesus auch im Jahre 781 u. c. sich zu dem Passahfeste nach Jerusalem begab; und hierdurch erhält die Stelle bei Johannes c. 5, 1 ihre Erklärung, während die daselbst von dem Evangelisten gemachten Mittheilungen vervollständigend zu der Geschichte Jesu hinzutreten.

Johannes nämlich, welcher der in diese Zeit fallenden Wirksamkeit Jesu in Galiläa gleichfalls gedenkt, und zwar in ähnlicher Weise wie die drei ersten Evangelisten, außerdem aber auch noch eine von den übrigen Evangelisten nicht berichtete Wunderwirkung in Kana erzählt, führt den Faden der Geschichtserzählung so fort, daß er c. 5, 1 angiebt, Jesus sei zu einem Feste aus Galiläa nach Jerusalem gezogen. Was dies für ein Fest gewesen sei, sagt er nicht ausdrücklich. Da Jesus kurz vor dem Pas-

[1]) Matth. c. 10, 1. Mark. c. 6, 6. Luk. c. 10, 1 ff.

Digitized by Google

sah, als die Saaten reiften, sich noch in Galiläa befand, und da auch weder vorher noch nachher irgend eine Andeutung ist, daß er bis zu der Zeit vor dem Passah, wo wir Jesus seine Jünger zur Aussendung auswählen, die Bergpredigt halten und sich dann über Kapharnaum nach Naim begeben sehen, Galiläa verlassen habe; so liegt der Gedanke nahe, daß Johannes c. 5, 1 ff. dieses Passahfest bezeichnete, zu welchem sich Jesus nach viermonatlichem Aufenthalte in Galiläa begab. Da wir nach den obigen Erörterungen schließen mußten, daß Jesus wirklich im Jahre 781 u. c. das Passahfest in Jerusalem besuchte; so wäre es auffallend, wenn Johannes, der den Stoff seiner Erzählungen allgemein nach großen Festen ordnete und alle übrigen Passahfeste, welche in das Leben Jesu fallen, erwähnt, an dieser Stelle ausnahmsweise ein anderes Fest, etwa das Purimfest, genannt hätte, welches Jesus in Jerusalem zugebracht haben sollte. Wir sahen aber auch oben, daß Jesus zur Zeit des ungefähr Einen Monat früher fallenden Purimfestes noch in Galiläa sich befand, und nicht in Jerusalem sein konnte. Demnach können wir das Joh. c. 5, 1 genannte Fest nur für das Passahfest des Jahres 781 u. c. halten. Diese Annahme wird auch nicht dadurch entkräftet, daß nach Joh. c. 6, 4 abermals ein Passahfest in der Nähe ist, daß Johannes also einen Zeitraum von fast Einem Jahre im Leben Jesu mit Stillschweigen übergeht: Denn Johannes giebt c. 6, 1 ff. an, daß Jesus sich nach jenem Feste wieder nach Galiläa zurückbegeben habe. Sodann erzählt er aus dem Leben Jesu daselbst nur Eine Scene, welche sich jenseits des Sees Genesareth zutrug. Da er aber den achtmonatlichen Aufenthalt Jesu in Judäa gleichfalls nur kurz andeutet, und vor dem viermonatlichen Aufenthalte in Galiläa außer der Ankündigung der Rückkehr dahin nur Eine Nachricht bringt, und auch später aus dem Leben Jesu in größeren Zeiträumen nur Einzelnes heraushebt (vgl. c. 7; c. 9; c. 11.): so darf uns dieses Verhalten des Johannes nicht abhalten, bei der obigen Annahme festzustehen; und dies zwar um so weniger, als die drei ersten Evangelien eine nicht geringe Anzahl von Ereignissen enthalten, welche in diese Zeit zwischen das zweite und dritte Passahfest fallen [1]).

---

[1]) Vgl. meine Evangelien-Harmonie Quatuor Evang. Sacra. Vratislav. 1847. S. 74—119.

Digitized by Google

Ob und wie lange Jesus damals nach dem Feste in Jerusalem und Judäa verweilte, ist nicht sicher zu ermitteln. Aber der gänzliche Mangel von Nachrichten über ein weiteres Wirken Jesu daselbst, und außerdem einige Andeutungen bei Mark. c. 3, 20. 31 und Luk. c. 8, 19 f. lassen schließen, daß er bald wieder nach Galiläa zurückkehrte, und zwar deshalb, weil die Juden in Jerusalem wegen der am Sabbath erfolgten Heilung des acht und dreißigjährigen Kranken ihn verfolgten.

Die Rückreise führte Jesus in die Nähe des Ortes, wo Johannes der Täufer gefangen war. Daß dieser Ort nicht, wie Josephus Antiq. lib. XVIII, c. 5, n. 2 berichtet, die Feste Macherus an der Südgrenze Peräas, welche damals dem Herodes gar nicht gehörte, gewesen sein könne; sondern daß derselbe entweder in der Nähe von Tiberias oder in Peräa gelegen haben müsse, hat Hug hinreichend begründet[1]). Er muß übrigens nicht sehr weit von Naim entfernt gewesen sein, da dem gefangenen Johannes die dort erfolgte Todtenerweckung von seinen Jüngern so zeitig berichtet wurde, daß er an Jesus die Gesandtschaft schickte, als er auf dem Rückwege nach Galiläa in seine Nähe kam.

Jesu Ankunft in Kapharnaum ist bei Mark. c. 3, 20 angegeben, und durch den Besuch, welchen er von seiner Mutter und seinen Verwandten erhält, auch bei Matth. c. 12, 46 f. und Luk. c. 8, 19 ff. genugsam bezeichnet.

Das ganze übrige Jahr 781 u. c. bis zum Passah 782 u. c. blieb Jesus in Galiläa, dessen Städte und Flecken er lehrend und Wunder wirkend durchzog (Luk. c. 8, 1; Mark. c. 6, 6; Matth. c. 9, 35)[2]). Oft verweilte er am See Genesareth, bald auf der Westseite bald auf der Ostseite desselben und in Kapharnaum Matth. c. 13, 36. Nur wenige Orte sind außer Kapharnaum namentlich angegeben: so das Gebiet der Gerasener von Mark. c. 5, 1, und Nazareth von demselben Evangelisten c. 6, 1 f. Sein Ruf breitete sich aus, so daß Herodes ihn zu sehen verlangte, und glaubte, er sei der wiedererstandene Johannes der Täufer, welchen er in diesem Jahre hatte enthaupten lassen.

---

[1]) Gutachten a. a. O. 2ter Bd. S. 10 f.

[2]) Nach der Gefangennahme des Johannes scheint auch die Taufe durch die Jünger Jesu aufgehört zu haben. Wenigstens wird nichts mehr darüber in der heil. Geschichte gemeldet.

Digitized by Google

Als aber das dritte Passahfest, das des Jahres 782 u. c., sich nahte, da berief Jesus abermals, wie im Jahre vorher seine Jünger, belehrte sie und sandte sie aus im ganzen Lande, um zu verkündigen, daß das Himmelreich nahe sei (Matth. c. 10, 7), so wie auch er selbst in den Städten Galiläas lehrte (Matth. c. 11, 1). Und nachdem das Volk am See Genesareth in großen Schaaren versammelt war, da begab er sich mit seinen zurückgekehrten Jüngern auf die Ostseite des Sees, in die Nähe des dortigen Bethsaida, belehrte das Volk und sättigte 5000 Männer sammt ihren Frauen und Kindern mit fünf Broden und zwei Fischen, worauf er am andern Tage in der Synagoge zu Kapharnaum die Rede von dem Himmelsbrode hielt.

Während nun das Volk nach Jerusalem reiste, zog Jesus selbst nicht mit zur Festfeier dorthin, weil die Juden ihm nach dem Leben trachteten (Joh. c. 7, 1); sondern in der Zwischenzeit begab er sich in den nordwestlichen Theil Palästinas in die Grenzgegenden von Tyrus und Sidon (Matth. c. 15, 21 f.; Mark. c. 7, 24 f.), und kam von da erst an den See Genesareth zurück, als das Volk von der Festreise heimkehrte. Abermals versammelte er es auf der Ostseite des Sees daselbst und wirkte unter ihnen das zweite Wunder der Brodvermehrung, indem er an 4000 Mann mit sieben Broden und wenigen Fischen sättigte. Hierauf begab er sich in das Gebiet von Magadan oder Dalmanutha (Matth. c. 15, 39; Mark. c. 8, 10).

Auch von dieser Zeit an, bis zu dem in den Monat Tisri, in diesem Jahre am 12ten Oktober beginnenden Hüttenfeste, also noch ungefähr sieben Monate, blieb Jesus größtentheils in Galiläa. Als Orte, wo er verweilte, sind die Ostseite des Jordans (Mark. c. 8, 14), Bethsaida (Mark. c. 8, 22) und die Gegend von Cäsarea Philippi (Matth. c. 8, 27), der Berg der Verklärung (Mark. c. 9, 2 f.) und Kapharnaum Matth. c. 17, 24) namentlich genannt.

Als das Hüttenfest herannahte, und Jesus bereits seit dem Passah des vorigen Jahres, also über anderthalb Jahre nicht mehr nach Judäa gekommen war; da forderten ihn seine ungläubigen Verwandten auf nach Jerusalem zu ziehen, um nicht im Verborgenen, sondern öffentlich seine Wunder zu wirken. Jesus aber ließ die Caravanenzüge sämmtlich vor-

Digitized by Google

aufziehen und begab sich erst später, gleichsam im Verborgenen, auf den Weg nach Jerusalem, wo er um die Mitte des Festes eintraf.

Seine Haupt-Wirksamkeit in Galiläa hatte damit ein Ende und nur noch Einmal, zwischen dem Hütten- und Tempelweihfeste berührte er von Samaria aus einen Theil von Galiläa (Luk. c. 17, 11). Nach dem Hüttenfeste, als das Volk nach Hause gereist war (Joh. c. 7, 53), verweilte er noch einige Zeit in Jerusalem, verließ es sodann und erscheint daselbst erst wieder an dem zwei Monate darauf fallenden Tempelweihfeste.

§. 40.

Wo Jesus in der Zwischenzeit zwischen beiden Festen gewesen sei, dies ist nur aus einigen Andeutungen in den Evangelien zu entnehmen; auch herrscht deshalb hierüber eine große Verschiedenheit der Meinungen. In dem Folgenden wollen wir diese schwierige Frage zu lösen versuchen:

Nachdem der Evangelist Johannes in ausführlicher Mittheilung über den Aufenthalt Jesu am Hüttenfeste zu Jerusalem c. 7, 14 bis c. 10, 21 berichtet, geht er ohne alle weitere Aeußerung über den fernern Aufenthalt Jesu zum Berichte der Ereignisse, welche sich an dem zwei Monate später, am 20sten Dezember, fallenden Tempelweihfeste zutrugen, über. In diesen Mittheilungen selbst aber ist c. 10, 40 eine gelegentliche Bemerkung enthalten, welche uns den ersten Fingerzeig giebt, um den Aufenthalt Jesu in der Zwischenzeit zwischen beiden Festen zu finden. Es wird hier nämlich gesagt, als die erbitterten Juden Jesus zu ergreifen getrachtet, sei er wiederum über den Jordan an den Ort gegangen, wo Johannes zuerst getauft habe, und sei dort verblieben. Der Ausdruck wiederum, πάλιν, bezieht sich nicht nothwendig auf den speziell namhaft gemachten Ort Bethanien, sondern auf das zunächst stehende πέραν τοῦ Ἰορδάνου, und es ist dabei vorausgesetzt, daß er bevor er zum Tempelweihfeste kam, jenseits des Jordan, d. i. in Peräa, gewesen war. Vor dem Hüttenfeste befand sich Jesus aber nicht daselbst; sondern nach einer etwa achtzehnmonatlichen Wirksamkeit in Galiläa und den angrenzenden Gebieten, reiste er von Galiläa aus zum Hüttenfeste (Joh. c. 7, 1 ff.).

Hieraus ergiebt sich, daß der bei Johannes c. 10, 40 angedeutete Aufenthalt Jesu in Peräa auf die Zeit zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste zu beziehen ist.

Digitized by Google

Sehen wir ferner auf die in den drei ersten Evangelien enthaltenen Mittheilungen, sowohl Lehren Jesu als geschichtlichen Notizen, welche die Evangelien-Harmonie aus innern Gründen so ordnen muß, daß sie in die Zeit nach dem achtzehnmonatlichen Aufenthalte Jesu in Galiläa und vor das Tempelweihfest fallen [1]); so lassen sich hieraus noch einzelne Punkte herausheben, welche über den Aufenthalt Jesu zwischen beiden Festen, dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste, nähern Aufschluß geben.

Bei Luk. c. 13, 1—4 wird von einer Aeußerung Jesu berichtet, welche er bei der Gelegenheit machte, als ihm erzählt wurde, wie Pilatus die Galiläer tödtete, so daß sich ihr Blut mit ihren Opfern vermischte. Dieses deutet auf einen Aufruhr und eine Mordscene im Tempel zu Jerusalem hin. Diese, so wie die zweite daran geknüpfte Erzählung über den Einsturz eines Thurmes bei Siloh, muß Jesus gemacht worden sein, als er sich selbst nicht in Jerusalem oder in dessen Nähe befand. Ueber die Zeit aber, wann sie ihm gemacht wurde, erfahren wir aus der c. 13, 6—9 angereihten Parabel von dem drei Jahre lang unfruchtbar stehenden Feigenbaume, daß die Wirksamkeit Jesu schon gegen drei Jahre gewährt hatte.

Sodann berichtet Lukas c. 13, 22 und 31 weiter, Jesus habe auf dem Wege nach Jerusalem Städte und Flecken lehrend durchzogen, einige Pharisäer aber hätten ihn aufgefordert, sich von da hinwegzubegeben, weil Herodes ihn tödten wolle. Wenn sich Jesus, wie aus Joh. c. 10, 40 folgt, damals in Peräa befand, so war er im Gebiete des Herodes, und diese Aufforderung der Pharisäer an ihn war darum begründet. Auch muß Herodes in der Nähe gewesen sein, wie sich aus der Antwort Jesu c. 13, 32 ergiebt.

Bestätigen diese Nachrichten den von Johannes gemeldeten Aufenthalt Jesu in Peräa in der Zeit zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste; so zeigen sie uns auch zugleich die Wirksamkeit Jesu daselbst.

Noch einen Schritt weiter führt uns Lukas in der häufig mißverstandenen Stelle c. 17, 11, wo erzählt wird, Jesus sei über Samaria und Galiläa nach Jerusalem gezogen. Wie konnte Jesu über Samaria und Galiläa nach Jerusalem reisen? Offenbar, wenn er von Jerusalem aus

[1]) Vgl. meine Schrift Quatuor Evangel. S. 166—184.

Digitized by Google

sich über Samaria nach Galiläa und von da durch Peräa nach Jerusalem begab. Daß dieses aber wirklich der Fall gewesen, dies erfahren wir aus Matth. c. 19, 1 und Mark. c. 10, 1, wornach Jesus von Galiläa aus sich in das Grenzgebiet von Judäa jenseits des Jordan begab. Markus setzt die Zeit, wo dies geschah, sowohl durch die vorausgehenden Mittheilungen (c. 9, 42—50), als auch durch die nachfolgenden (c. 10, 13) mit den Mittheilungen des Lukas, welche in die oben bezeichnete Zeit fallen, in solche Verbindung, daß an der Einerleiheit dieser Zeit hier nicht wohl zu zweifeln ist.

Aus allem diesem schließen wir: Jesus verwandte die zwischen dem Hüttenfeste und Tempelweihfeste liegende Zeit zu einer Rundreise, welche von Jerusalem anfangend durch Samaria und Galiläa nach Peräa sich erstreckte, von wo aus er zum Tempelweihfeste sich abermals nach Jerusalem begab.

Nach dem Tempelweihfeste begab sich Jesus wiederum nach Bethanien, auf der Ostseite des Jordans, wo Johannes zuerst taufte (Joh. c. 10, 40). Bis zum nächsten am 7ten April 783 u. c. beginnenden Passah waren, da das Tempelweihfest vom 20ten bis 27ten Dezember währte, noch etwas über drei Monate. Diese Zeit lebte Jesus in Bethanien, bis er durch den Tod des Lazarus veranlaßt nach Bethanien bei Jerusalem reiste und den Verstorbenen von den Todten erweckte, worauf er sich in das Städtchen Ephräm, welches in der Nähe der Wüste Juda lag, zurückzog. Von hier aus kam er auf das Passahfest nach Jerusalem, um dort das Erlösungswerk durch seinen Tod zu vollbringen.

§. 41.

Ueberblicken wir nunmehr die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, von der Taufe im Jordan angefangen und bis zur Zeit seines Leidens gerechnet, so füllt dieselbe den Zeitraum vom 6ten Januar 780 u. c. (27 n. Chr.) bis zum 7ten April 783 u. c. (30 n. Chr.), und bestimmt sich also auf drei Jahre und drei Monate.

Von jener Gesammtzeit des Wirkens Jesu als Messias auf Erden kommen, wenn man den Schauplatz ins Auge faßt, die ersten drei Monate bis zum Passah 780 u. c. theils auf das Jordanland, wo Johannes taufte, und auf den Aufenthalt Jesu in der Wüste; theils wurden sie zur

Digitized by Google

Reise nach Galiläa und von da nach Jerusalem verwendet; nur ein kurzer Zeittheil fällt auf Galiläa selbst. Von dem Passah 780 u. c. an verweilte Jesus gegen acht Monate in Judäa; die vier folgenden Monate aber bis zum Passah 781 u. c. war er in Galiläa und auf der Ostseite des Jordans, bis er zum Feste nach Jerusalem zog.

Nach diesem zweiten Passah verblieb Jesus abermals in Galiläa über anderthalb Jahre bis zum Hüttenfeste 782 u. c. Sein Wirkungskreis dehnte sich auf das ganze nördliche Palästina bis nach Tyrus und Sidon und nach Syrien hin aus. Der Hauptschauplatz seiner Thätigkeit war aber die Gegend am galiläischen See.

Von den folgenden zwei Monaten bis zum Feste der Tempelweihe 782 u. c. wurde der größte Theil zu einer Rundreise von Jerusalem durch Samaria, Galiläa und von da über Peräa nach Jerusalem verwendet.

Endlich die letzte Zeit, von diesem Feste an bis zum Passah 783 u. c. blieb Jesus, mit Ausnahme der kurzen Reise nach Bethanien bei Jerusalem, in Peräa und in der Nähe der Wüste Juda.

Demnach lehrte und wirkte Jesus in Galiläa den größten Theil seines öffentlichen Lebens, nämlich ungefähr zwei Jahre. Die übrige Zeit befand er sich in Peräa und Judäa, jedoch so, daß der größere Theil hiervon nach Peräa fällt.

6. Ueber das Todesjahr und den Todestag des Herrn.

§. 42.

Jesus starb nach den oben vorausgegangenen Erörterungen an dem vierten in sein öffentliches Wirken fallenden Passahfeste, im Jahre 783 u. c., oder 30 n. Chr. nach der Dionysischen Aera.

Die genaue Ermittelung des Todestages Jesu ist wegen einiger im vierten Evangelium vorkommenden eigenthümlichen Abweichungen von den Berichten der drei ersten Evangelisten besonders schwierig.

Darin stimmen sämmtliche evangelische Berichte überein, daß Jesus an einem Tage vor dem Sabbath, am Freitage nach unserer Benennung, am Kreuze gestorben sei[1]). Ob aber dieser Freitag der erste Passahtag, d. i. der 15te Nisan, oder ob er ein Tag vor dem ersten Passahtage ge-

[1]) Matth. c. 27, 26. Mark. c. 15, 42. Luk. c. 23, 54. Joh. c. 19, 14. 31. 42.

Digitized by Google

wesen sei, das ist es was durch die genannte Verschiedenheit der Berichte zu entscheiden schwierig ist, indem Ersteres aus der Angabe der drei ersten Evangelien folgt, das Letztere dagegen aus den Nachrichten des Evangelisten Johannes gewöhnlich entnommen wird.

Daß demnach ein unlösbarer Widerspruch in einer einfachen, den Aposteln sowie den Apostelschülern gewiß denkwürdigen und wohlbekannten chronologischen Angabe stattfinden und zugegeben werden müßte, ist offenbar. Daß alle die, welche nicht aus besonderem Interesse Widersprüche in den evangelischen Berichten gerne hinnehmen, hier nur durch unwiderlegliche und zwingende Gründe einen solchen Widerspruch annehmen können, ist ebenso einleuchtend. Bloße Dunkelheit und Schwierigkeit des Gegenstandes, ganz oder theilweise auf einem Nichtwissen, oder nicht hinreichender Kenntniß des Alterthums beruhend, kann als ein solcher Grund nicht gelten. Auch unterliegt es gerade in dieser Sache, falls eine unlösliche Differenz statt finden sollte, wegen der anderweitig hinlänglich feststehenden Aechtheit und Zuverlässigkeit dieser Quellen, den größten Bedenken, die sich gegenüberstehenden Berichte der Evangelisten so auszugleichen, daß der eine als richtig angenommen, der andere als unrichtig verworfen wird [1]).

Ob der Todestag Jesu auf den ersten Passahtag gefallen sei, oder vorher, dies mußte Matthäus ebensogut wissen als Johannes; und auch den beiden andern Evangelisten kann die Kenntniß dieses Faktums auf Grund ihrer Quellen nicht abgesprochen werden; abgesehen davon, daß von der apostolischen Zeit schwer anzunehmen ist, daß die Christen überhaupt über den wahren Todestag Jesu in Zweifel gewesen seien.

Wenden wir uns nun zur Sache selbst.

Die drei ersten Evangelisten erklären sich übereinstimmend, ganz deutlich und bestimmt über die Zeit des Todes Jesu, welche sie bis auf den Tag und die Stunde genau angeben. Am ersten Tage der ungesäuerten Brode, d. i. am 14ten Nisan [2]), an welchem das Passah geschlachtet

[1]) So erklärt z. B. Fr. Bleek Beitr. zur Evangel. Kritik S. 135 f. die ihm unlösbare Differenz durch die Annahme, Johannes als Apostel verdiene mehr Glauben als die Synoptiker, da auch von dem Matthäus-Evangelium nicht zu erweisen sei, daß es einen Apostel zum Verfasser habe (?).

[2]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 40 ff.

Digitized by Google

werden mußte, fragten die Jünger ihren außerhalb der Stadt auf dem Oelberge verweilenden Lehrer, wo sie das Passahmahl bereiten sollten? Jesus gab ihnen die nöthige Weisung, worauf die Jünger dasselbe in Jerusalem zurüsteten. Am Abende kam er selbst und aß mit den Jüngern das Passah[1]).

Nachdem die besonderen Vorgänge bei dem Mahle beschrieben worden, erzählen diese drei Evangelisten weiter, Jesus habe sich nach vollendetem Mahle in der Nacht aus Jerusalem hinaus auf den Oelberg begeben; dort sei er noch in derselben Nacht und nicht lange nachher gefangen genommen, vor das Synedrium gestellt, verhört, verurtheilt und am frühen Morgen dem Römischen Landpfleger Pontius Pilatus überliefert worden[2]). Die von demselben sofort vorgenommene Gerichtsverhandlung mit Einschluß der Geisselung Jesu bis zur Kreuzigung selbst währte bis zur dritten Stunde nach der Angabe des Evangelisten Markus c. 15, 25; wobei jedoch zu erinnern ist, daß, da die Zeitangaben in der Leidensgeschichte, wie auch sonst in den Evangelien und der Apostelgeschichte, sich nach dreistündigen Abschnitten richten, hiermit bloß dieser Zeitabschnitt angegeben ist, wornach also der Beginn der Kreuzigung Jesu zwischen 9 und 12 Uhr unserer Tageseintheilung fällt[3]).

In der neunten Stunde, also nach drei Uhr desselben Tages, starb Jesus am Kreuze[4]) und wurde, noch bevor der Sabbath begonnen hatte, von Joseph aus Arimathia und von Nikodemus in das Grab gelegt.

Die in den drei ersten Evangelien enthaltenen Berichte setzen demnach übereinstimmend und ohne allen Zweifel den Todestag Jesu auf den 15ten Nisan, welcher in diesem Jahre auf einen Tag vor dem Sabbath gefallen sein muß.

Diese Angabe wird dadurch vollkommen bestätigt, daß nach astronomischer Berechnung der 15te Nisan des Jahres 783 u. c., welches als das Todesjahr Jesu anzusehen ist, auf den 7ten April fällt, und daß dieser Tag ein Tag vor dem Sabbath, ein Freitag war[5]).

---

[1]) Matth. c. 26, 17—20. Mark. c. 14, 12—17. Luk. c. 22, 7—14.
[2]) Matth. c. 26, 36—27, 2. Mark. c. 14, 32—15, 1. Luk. c. 22, 39—23, 1.
[3]) Vgl. meine Archäol. a. a. O. S. 126 u. 127.
[4]) Matth. c. 27, 46—50. Mark. c. 15, 34—37. Luk. c. 23, 44—46.
[5]) Vgl. Wieseler chronol. Synopse S. 376. 389. 478 ff.

Digitized by Google

Ferner stimmt hiermit die von Wieseler [1]) besonders geltend gemachte Bemerkung überein, daß Jesus nach Joh. c. 12, 1 vor sechs Tagen vor dem Passah von seiner Reise aus Ephräm in Bethanien anlangte, so daß, da der Ausdruck πάσχα die Passahfeier am Abende des 14ten Nisan bedeutet, Jesus vor Anbruch eines Sabbaths in Bethanien eintraf. Wäre aber der Todestag Jesu am 14ten Nisan gewesen, und folglich der erste Passahtag auf den Sabbath selbst gefallen; so mußte Jesus an einem Sabbath von seiner Reise in Bethanien eingetroffen sein, was nicht wahrscheinlich ist. Wir fügen hinzu, daß noch an demselben Abende des Eintreffens Jesu in Bethanien ihm daselbst ein festliches Mahl bereitet wurde, welches gemäß der Vorschrift über die Sabbathruhe ihm nur bereitet werden konnte, wenn er noch vor dem Sabbath und nicht am Sabbathe selbst in Bethanien eintraf.

§. 43.

Fragen wir weiter nach der ältesten christlichen Ueberlieferung in Betreff des Todestags Jesu, so ist dieselbe unsers Wissens bei dem heil. Justin dem Märtyrer enthalten, welcher dem Juden Trypho gegenüber mit Berufung auf die Schrift erklärt, daß die Juden Jesus am Passah ergriffen und gekreuzigt hätten [2]). Dieses Zeugniß Justins ist sowohl wegen seines Alters, als auch wegen der auf Erfahrung beruhenden Kenntniß der kirchlichen Zustände Seitens dieses Kirchenlehrers, so wie endlich auch wegen der Bestimmtheit, womit er diesen Ausspruch thut, von Bedeutung. Wir ersehen nämlich daraus, daß Justin keine andere Nachricht über den Todestag Jesu kennt als die, wornach er am Passahfeste den Kreuzestod erlitten hat. Justin, aus Flavia Neapolis in Samarien gegen das Ende des ersten Jahrhunderts gebürtig, hatte bedeutende Reisen gemacht, sich in Alexandrien, Ephesus und Rom aufgehalten und nirgends eine andere Nachricht über den Todestag Jesu in Erfahrung gebracht. Er selbst kennt nur die mit den drei ersten Evangelien völlig übereinstimmende Nachricht, und weiß, daß so geschrieben stand.

Irenäus zählt Adv. Haer. II, c. 22, n. 3 die Passahfeste auf, an welchen Jesus in Jerusalem war. Als das letzte führt er mit Beziehung auf

[1]) A. a. O. S. 377 u. f.

[2]) Dial. c. 111, n. 8 (ed. Otto): *Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.*

Digitized by Google

Joh. c. 11, 54 dasjenige an, wo Jesus in Jerusalem das Passah gegessen und am folgenden Tage gelitten habe.

Demnach denkt auch Irenäus nicht anders, als daß Jesus in Jerusalem mit den Juden gemeinsam das Passahmahl gefeiert und am ersten Passahtage gekreuzigt worden sei.

Aus den Streitigkeiten über die Osterfeier ergiebt sich aber noch ein älteres bis auf den Apostel Johannes selbst hinaufreichendes Zeugniß. Während nämlich im Abendlande und fast in der ganzen übrigen Christenheit, im Geiste und in Uebereinstimmung mit dem Ausspruche des Apostels Paulus: pascha nostrum immolatus est Christus I. Cor. c. 5, 7, dessen sich auch Justin an der angeführten Stelle bedient[1]), die Jüdische Passahfeier aufgehört hatte, das Osterfest als Tag der Auferstehungsfeier stets auf einen Sonntag fiel, und die Quadragesimalfasten bis zum Tage vorher fortgesetzt wurden[2]); hatte sich in dem Proconsularischen Asien die Sitte erhalten, daß am Abend des 14ten Nisan zum Andenken an das letzte Passahmahl des Herrn von den dortigen Christen ein Mahl gehalten und somit die Fastenzeit unterbrochen wurde. Außerdem, da der 14te Nisan auf jeden Tag der Woche fallen konnte, und die Asiaten am dritten Tage nach dem 14ten Nisan das Auferstehungsfest des Herrn feierten, fiel auch hier die Osterfeier nicht mit der in der übrigen Christenheit üblichen zusammen[3]). Als der heil. Polykarp, ein Schüler des Apostels Johannes, sich beim Papste Anicetus in Rom befand, wurde diese abweichende Praxis von Anicetus gerügt, ohne daß sich jedoch Polykarp zu einer Aenderung derselben verstand[4]). Um das Jahr 170 n. Chr. brach aber deshalb eine Streitigkeit in Asien selbst, nämlich in Laodicea, aus. Als Gegner gegen diese Sitte der Asiaten erhob sich Apollinaris, Bischof von Hierapolis[5]) und erklärte, daß diese Praxis gegen das Mosaische Gesetz sei, dessen Erfüllung in Christus selbst, als dem wahren Passahlamme, welches am 14ten Nisan

---

[1]) A. a. O.: Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη.

[2]) Vgl. Massueti Dissert. II de Iren. Vit. c. 23 seq. Epiphan. Exp. fid. §. 22. Constit. Apost. V, c. 18.

[3]) Euseb. H. E. lib. V, c. 23.

[4]) S. Iren. Fragm. bei Euseb. H. E. V, 24; IV, 14.

[5]) Wahrscheinlich auch Bischof Melito von Sardes, welcher eine Schrift über das Passah schrieb vgl. Euseb. a. a. O. IV, 26.

Digitized by Google

geopfert worden sei, gesucht werden müsse. Ferner erklärte er, daß durch jene Praxis auch die Evangelien mit einander in Widerspruch kämen [1]).

Die Asiaten ließen sich jedoch hierdurch nicht bewegen, von ihrer Praxis abzustehen.

Derselbe Streit beschäftigte auch den Clemens von Alexandrien, welcher, veranlaßt durch Melitos Schrift über das Passah, eine Schrift verfaßte und darin erklärte, daß Jesus am 13ten Nisan das Passahmahl gehalten und am 14ten gekreuzigt worden sei. Desgleichen that Hippolyt, der Römische Presbyter; ferner Eusebius, welcher in seiner Schrift de Paschate erklärte, Jesus habe das Passah einen Tag vor den Juden gefeiert. Auch der Bischof Petrus von Alexandrien erklärte sich unter Berufung auf die obigen Vorgänger in derselben Weise [2]).

In größerem Umfange erneuerte sich dieser Streit aber etwa ein Dezennium später, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, als Papst Viktor alles Ernstes auf Abschaffung dieser abweichenden Praxis bei den Asiaten drang. Namens der Asiatischen Bischöfe erklärte jetzt der fünf und sechszigjährige Bischof Polykrates zu Ephesus dem Papste in einem Synodalschreiben, daß diese Praxis so lange als ihm gedenke bei ihnen vorhanden gewesen sei, und sich nicht nur bis auf Polykarp, sondern bis auf den Apostel Johannes selbst zurückdatire, welcher stets zum Andenken an das letzte Passahmahl des Herrn am 14ten Nisan ein Passahmahl mit den Seinigen gefeiert habe [3]).

Die weitere Entwickelung und endliche Schlichtung dieser Angelegenheiten übergehend bemerken wir hier nur, daß nach des heil. Irenäus und des Bischofs Polykrates Zeugniß der heil. Polykarpus und der Apostel Johannes selbst der Ansicht sein mußten, Jesus habe das letzte Passahmahl am Abende des 14ten Nisan gehalten. Der heil. Polykarp muß hierfür sogar als direkter Zeuge gelten; indem er nach Irenäus dem Papst Anicetus gegenüber sich auf die Praxis seines Lehrers, des Apostels Johannes selbst, berief (Euseb. V, 24).

Wir folgern hieraus weiter, daß weder Polykarpus, noch Polykrates,

---

[1]) Vgl. das Fragment im Chronicon Paschale Vol. I, c. 13 (Bonner Ausg.).

[2]) Vgl. Chron. Pasch. Vol. I, p. 12—14. Euseb. H. E. IV, c. 26. u. Patr. Nov. Bibl. T. IV, p. 214 sq.

[3]) Euseb. H. E. V, 24.

Digitized by Google

noch Dionynius von Corinth, welcher sich gleichfalls an dieser Sache betheiligte, in dem Johannes-Evangelium einen Widerspruch gegen die Angaben der drei ersten Evangelisten erkannt haben können, und daß auch der Apostel Johannes selbst, eben wegen dieser seiner angenommenen Praxis, nicht in seinem Evangelium hatte sagen wollen, Christus habe am 13ten Nisan das Passah mit seinen Jüngern gegessen. Dagegen müßen Melito, Bischof Apollinaris, Clemens von Alexandrien, Hippolyt, Eusebius, und Bischof Petrus von Alexandrien die Schwierigkeit im Johannes-Evangelium wohl erkannt haben. Sie benutzten dieselbe, um die Quartodezimaner von ihrer der übrigen christlichen Praxis zuwiderlaufenden Sitte abzubringen; indem sie ihnen zu beweisen suchten, Christus habe gar nicht am 14ten Nisan, sondern am 13ten das Passahmahl gehalten, und sei am 14ten Nisan als das wahre Passahlamm geopfert worden.

Uebrigens war diese Frage zur Entscheidung der Passahstreitigkeiten selbst unerheblich, weil es hierbei nicht darauf ankam, wann Christus das Passahmahl feierte; sondern darauf, ob der Sonntag als Auferstehungstag des Herrn festzuhalten und bis zum Vortage die Fasten ohne alle Unterbrechung mit einziger Ausnahme der Sonntage fortzusetzen seien. Deshalb fand auch diese Frage in der spätern Regelung der Osterfeier, wofür nach der Entscheidung des ersten Nicänischen Concils noch der astronomische Theil übrig blieb, keine Lösung, und die Kirchenlehrer der spätern Zeit, wo sie des Gegenstandes gedenken, entscheiden sich großentheils dafür, daß Christus am 14ten Nisan das Passahmahl gegessen und am 15ten Nisan gekreuzigt worden sei. So bemerkt der heil. Hilarius in seinem Commentare zu Matth. c. 26 einfach, daß Christus am ersten Tage der ungesäuerten Brode das Passahmahl gegessen habe. Der heil. Ambrosius erklärt in einem an die Bischöfe Italiens gerichteten Schreiben (Lib. X. epist. 83): **Denique ipsa die pascha cum discipulis manducavit. Sequenti autem die, hoc est sexta feria, crucifixus est, luna quintadecima.**“

Der heil. Augustinus bespricht die Differenz zwar weder in seiner Schrift de Consensu Evangelistarum, noch in den betreffenden Traktaten zum Johannes-Evangelium, sondern übergeht sie daselbst Jedesmal; dagegen in einem Briefe an den Presbyter Casulanus, wo er über das christliche Fasten am Freitage spricht, erklärt er zugleich, daß Christus am

Digitized by Google

Abende des ersten Tages der ungesäuerten Brode das letzte Passahmahl gehalten habe [1]). In gleicher Weise spricht sich im fünften Jahrhundert der Bischof Proterius von Alexandrien in einem an Papst Leo I. gerichteten Schreiben dahin aus, daß Jesus am 14ten Nisan das Osterlamm gegessen habe und am 15ten Nisan gekreuzigt worden sei.

Jedoch gab es auch noch Gegner dieser Ansicht, zu welchen u. A. der Verfasser des Chronicon Paschale und im 12ten Jahrhundert Nicetas Seidus gehören [2]).

§. 44.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergiebt sich daraus Folgendes: Der Text in den drei ersten Evangelien läßt darüber keinen Zweifel aufkommen, daß sie den Todestag des Herrn übereinstimmend auf den 15ten Nisan, einen Tag vor dem Sabbath, setzen. Auch die älteste bis auf die apostolische Zeit zurückgehende Ueberlieferung kannte nur denselben Tag als Todestag des Herrn. Der Apostel Johannes selbst und sein Schüler Polykarpus beweisen dadurch, daß sie am 14ten Nisan ein Passahmahl zum Andenken an das Passahmahl des Herrn feierten, für sich dieselbe Ansicht von dem Todestage Jesu.

Was die Behauptung des Apollinaris, des Clemens Alexandrinus und Hippolyt, Christus habe am 13ten Nisan das Passahmahl gehalten, betrifft; so beruhte dieselbe nicht auf Ueberlieferung, sondern hatte ihren Grund in einer auf das Johannes-Evangelium gestützten Polemik gegen die Quartodezimaner und in der christlichen Ansicht von der in Christus erreichten Endschaft des typischen Passahlammes. Deshalb kehrten auch nach Beendigung des Osterstreits die Kirchenlehrer wieder zu der ältesten Ansicht zurück und setzten den Todestag Jesu auf den 15ten Nisan.

Gegenüber dem Gewichte dieser Thatsachen kann die Behauptung, das Johannes-Evangelium ergebe einen andern Todestag als die drei ersten Evangelien, nur dann Geltung erlangen, wenn sie so unzweifelhaft zu erweisen ist, daß auch keine Einwendung mehr dagegen zulässig erscheint;

---

[1]) Epist. Class. II. 36. c. 30. Opp. T. II. p. 150. c. 3 ed. Migne.

[2]) Patr. Nov. Bibl. T. VI. p. 492. Epiphanius Haer. LI. c. 26 glaubt, die Juden hätten das Passahmahl um 2 Tage anticipirt.

Digitized by Google

indem hierdurch das vierte Evangelium nicht nur mit den drei ersten, sondern sogar mit seinem Verfasser selbst in Widerspruch tritt.

Jene Behauptung in Betreff des Johannes-Evangeliums stützt sich auf die Auslegung der Stellen Joh. c. 13, 12. 28. 29, c. 18, 28, c. 19, 14. 31. Jede dieser Stellen, deren Beweiskraft sich nicht völlig als unzweifelhaft herausstellt, ist demnach aus obigen Gründen als nicht beweisend auszuschließen.

Es fragt sich nun, ob diese Stellen sämmtlich, oder ob mehrere, oder nur Eine von ihnen so unzweifelhaft ist, daß jene Behauptung darauf gegründet werden kann?

Die erste Stelle bei Joh. c. 13, 1 ff. wird gewöhnlich für sich allein schon als beweisend angesehen, daß Jesus vor dem Passahfeste das Passahmahl genossen habe. Die Stelle lautet:

Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς· καὶ δείπνου γενομένου .... ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου κ. τ. λ.

Man bezieht den Ausdruck πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα auf die Zeit des erwähnten Mahles, und folgert daraus, daß dieses Mahl, welches kein anderes als das letzte Mahl Jesu gewesen sein kann, vor dem Passahfeste stattgefunden habe.

Wäre diese Beziehung zweifellos richtig, dann ließe sich nur noch der Einwand geltend machen, daß Johannes, welcher spät, an der Grenze des ersten christlichen Jahrhunderts, und zwar für Kleinasiaten schrieb, das Passahfest erst vom folgenden Tage an gezählt habe; was seinen Lesern schon darum verständlicher sein mußte als die Palästinensisch-Jüdische Anschauungsweise, da sie ihre Tage nicht wie die Juden Palästinas vom Abende, sondern von Mitternacht an zählten, eine Zählungsweise, welche wahrscheinlich auch im Johannes-Evangelium c. 1, 40 und in der Leidensgeschichte daselbst c. 19, 14. angewendet ist.

Zunächst aber fragt sich, ob denn jene Beziehung dieser Stelle eine zweifellose sei? Schon die einander entgegenstehenden Ansichten der Interpreten bis auf die neueste Zeit beweisen, daß die Auslegung dieser Stelle ihre Schwierigkeit hat. Selbst die Kritik hat daran ihr Recht geübt. Noch Lachmann und Tischendorf setzen vor καὶ δείπνου einen Punkt, und

Digitized by Google

zwar mit vollem Rechte, indem durch das folgende καὶ offenbar ein neuer Satz eingeführt wird, von welchem das folgende ἐγείρεται den Nachsatz bildet. Die Bedeutung dieses καὶ hat Bleek (Beitr. a. a. O. S. 126) völlig außer Acht gelassen und konnte nur so zu seinem Tadel gegen die Lachmannsche Interpunktion gelangen. De Wette übersetzt demnach richtig:

„Vor dem Feste des Passahs aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt hinübergehen sollte zum Vater, nachdem er die Seinen in der Welt geliebt, liebte er sie bis ans Ende. Und als ein Mahl gehalten ward, als schon der Teufel Judas, Simons (Sohn), dem Iscarioten, ins Herz gegeben, daß er ihn überlieferte, obgleich Jesus wußte, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben, und daß er vom Vater ausgegangen sei und zu Gott gehe: stehet er auf vom Mahle u. s. w."

Der Satz: „Und als ein Mahl gehalten ward ꝛc." ist an den vorhergehenden angereiht, jedoch ohne daß die Zeitfolge damit bestimmt bezeichnet ist. Es kann demnach das Mahl noch vor dem Feste statt gefunden haben, aber auch an dem Feste selbst; die Satzverbindung ist nicht dagegen.

Die nächste Beziehung des Ausdrucks πρὸ τῆς ἑορτῆς ist auf das zunächstfolgende εἰδώς. Der Apostel hebt öfters hervor, wie Jesus besonderes Gewicht darauf legte, daß er den Jüngern über seine Leiden und Verherrlichung Mittheilung machte, noch bevor ihre Zeit eingetreten war. Dasselbe geschieht auch noch ausdrücklich in demselben Cap. v. 19. Darum ist es eben nicht befremdend und hart den Ausdruck zur einzigen Bestimmung des Gedankens zu fassen: Jesus habe vor dem Feste gewußt, daß seine Stunde gekommen sei, aus der Welt zum Vater zu gehen.

Zwar bleibt es noch immer möglich, daß die Erzählung von dem Mahle der Zeit nach auch vor das Passahfest fällt; eine Nothwendigkeit dieser Erklärung ist aber sprachlich nicht vorhanden; woraus sich ergiebt, daß diese Stelle nicht brauchbar ist, um eine unlösliche Differenz zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten zu behaupten.

An der zweiten Stelle Joh. c. 13, 28 erzählt der Evangelist: Als Jesus den Judas mit den Worten: „Was du thun willst, das thue bald" vom Mahle weggeschickt, da hätte keiner der Jünger gewußt, was diese Worte bedeuten sollten. Einige hätten geglaubt, Jesus habe dem Judas Auftrag gegeben, Bedürfnisse für das Fest einzukaufen, oder den Armen ein Almosen zu geben.

Digitized by Google

Hieraus soll, so wird behauptet, folgen, daß das Passahfest noch nicht begonnen hatte; indem der Ausdruck ἀγόρασον εἰς τὴν ἑορτήν hier eine Zeit vor dem gesetzlichen Passahmahle unterstelle, da mit diesem die ἑορτή bereits begonnen habe.

Da aber ἑορτή hier wie c. 13, 1 ἑορτὴ τοῦ πάσχα die ganze Festzeit bedeuten kann, welche sieben Tage währte; da ferner der zweite Tag ein Sabbath war und Jesus die vorhergehenden letzten beiden Tage außerhalb der Stadt verweilt hatte, also noch manches für die beiden folgenden Tage nach der Ansicht der Jünger bedürfen mochte: so ist es nichts Außerordentliches und Unglaubliches, wenn die Jünger dachten, Jesus habe dem Judas nach fast beendigtem Passahmahle noch Aufträge gegeben zu Besorgungen für das Fest, oder um den Armen ein Almosen zu geben. Vorausgesetzt ist hierbei, daß dieses an dem Feste nicht verboten war. Da nun von einem solchen Verbote nichts bekannt ist, vielmehr Andeutungen der Talmudisten auf die Erlaubtheit dessen hinweisen [1]); so ist offenbar, daß auch diese Stelle als nicht beweisend hier ausscheiden muß.

§. 45.

Wir kommen jetzt zu der Stelle Joh. c. 18, 28. Am Morgen des Todestages Jesu, als die Juden Jesus in der Frühe dem Römischen Landpfleger überlieferten, wollten sie nicht in das Prätorium hineingehen, um sich nicht zu verunreinigen, damit sie das Passah essen möchten.

Muß der Ausdruck ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα von dem gesetzlichen Passahmahle des 14ten Nisan Abends verstanden werden; so ist um deswillen auch anzunehmen nothwendig, daß der Todestag Jesu auf den 14ten Nisan fiel.

Der Ausdruck πάσχα, פֶּסַח, bezeichnet im Alten Testament bald das Passahlamm, bald die Passahmahlzeit und das damit verbundene Fest. Einmal Dt. c. 16, 2 erscheint das Wort als Name zur Bezeichnung des sämmtlichen Opferviehs, der Schafe und Rinder, welche Jehovah am 14ten Nisan und den folgenden Tagen als Brand- und Dankopfer geschlachtet wurden. Im N. T. bedeutet das Wort theils die Passahmahlzeit, theils das ganze Fest der ungesäuerten Brode. In letzterer Beziehung sagt Luk. c. 22, 1: Es nahte das Fest der ungesäuerten Brode,

[1]) Lightfoot Hor. Hebr. et Talmud. z. d. St.

Digitized by Google

welches Passah heißt. Und Josephus sagt Antiq. lib. XVII, c. 9. n. 3 Das Fest der ungesäuerten Brode heiße bei den Juden Passah. Dasselbe erklärt er Bell. lib. II, c. 1, n. 3. Dagegen unterscheidet er Antiq. lib. III, c. 10. n. 5 das Passah vom Feste der ungesäuerten Brode wie Levit. c. 23, 5. 6 so, daß das letztere vom 15ten Nisan an gerechnet wird.

Die Bedeutung des Wortes Passah, πάσχα, war demnach eine bald weitere, bald engere.

Dagegen findet sich der Ausdruck φάγειν τὸ πάσχα im A. T. und im N. T. nur von dem gesetzlichen Passahmahle gebraucht. Jedoch ist zu bemerken, daß derselbe im A. T. nur Einmal vorkömmt, nämlich 2. Chron. c. 30, 8, und im N. T. außer unserer Stelle nur bei den Synoptikern, wo von dem letzten Mahle Jesu Rede ist.

Dennoch aber dürfte dieser letztere Umstand und die mehrfache Bedeutung des Wortes πάσχα uns allein nicht bestimmen, den Ausdruck φάγειν τὸ πάσχα an unserer Stelle bei Johannes abweichend von der Bedeutung in jenen wenigen Stellen, worin er noch vorkommt, zu erklären, wenn nicht noch andere triftige Gründe vorhanden sind, welche eine andere Erklärung wahrscheinlich machen.

Ein solcher Grund ist nun vorhanden in dem Umstande, daß der Evangelist sagt: Die Juden hätten nicht in das Prätorium gehen wollen, um sich nicht zu verunreinigen, damit sie das Passah essen möchten.

Der Umgang mit Heiden und der Eintritt in ihre Wohnungen verunreinigte den Juden, wie Act. c. 10, 28 von Petrus ausgesprochen wird. Es fragt sich dabei nur, wie lange eine solche Verunreinigung währte? Da sie im Gesetze Moses nicht ausdrücklich vorgesehen war, so mußte sie nach dem Umgang mit Unreinen überhaupt bestimmt werden; denn als unrein galt der Heide.

Nach Num. c. 19, 22 und Lev. c. 15, 5 ff. war der, welcher einen Unreinen anrührte, unrein bis zum Abend. Maimonides erklärte in Uebereinstimmung hiermit, daß eine Heide unrein sei wie ein mit Eiterfluß Behafteter.

Daraus folgt, daß die durch Umgang mit Heiden bewirkte Verunreinigung unrein machte bis zum Abende, wie dies auch im Buch Judith c. 12, 7—9 zu ersehen ist.

Da die Passahmahlzeit aber erst am Abende begann; so konnten die

Digitized by Google

Juden auch nicht durch das Betreten des Prätoriums am Morgen so verunreinigt werden, daß sie das Passahmahl nicht essen konnten [1]). Dieser Umstand macht es daher bedenklich, den Ausdruck ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα von der gesetzlichen Passahmahlzeit des 14ten Nisan zu verstehen; er nöthigt vielmehr eine andere Erklärung zu suchen und dabei auf die anderen Bedeutungen des Wortes Passah zurückzugehen [2]). Zwar ist auf Grund der Babylon. Gemar. Sanhedr. fol. 63, 1 geltend gemacht worden, daß an eine andere als an eine Abendmahlzeit nicht gedacht werden könne, indem das Synedrium, wenn es Jemanden zum Tode verurtheilte, an demselben Tage nüchtern bleiben mußte. Aber vorausgesetzt, daß diese Nachricht völlig glaubwürdig sei, so redet die Gemara dort doch nur von der Zeit, wo das Synedrium noch das Recht hatte die Todesstrafe zu vollstrecken, was zur Zeit des Todes Jesu nicht mehr der Fall war. Das Todesurtheil des großen Synedrium hatte jetzt seine Bedeutung verloren, und es ist daher fraglich, ob jetzt noch diese Satzung beobachtet wurde. Sodann galt dies auch nur von den Gerichten, welche regelmäßig gehalten wurden, d. h. welche nach Sanhedr. c. 4. §. 1 und Sohar p. 56. n. 2 nicht in der Nacht, sondern am Morgen zur üblichen Gerichtsstunde statt fanden, was gleichfalls bei der Verurtheilung Jesu nicht geschah. Deshalb halte ich den obigen Einwand für nicht erheblich.

Noch ein anderer Grund gegen die obige von uns bestrittene Annahme ist von Wieseler a. a. O. S. 385 ganz richtig hervorgehoben worden:

---

[1]) Bleek Beitr. S. 113 u. Meyer Commentar z. d. St. sagen zwar, daß die Juden wenigstens an den zum Passahfeste nothwendigen Vorbereitungen durch diese Verunreinigung verhindert worden seien. Dagegen ist zu bemerken, daß bei Johannes ausdrücklich nur von dem Genusse der Passahmahlzeit und von nichts Anderm Rede ist; ferner daß die Vorbereitungen hierzu auch durch Diener und Andere bewirkt werden konnten. Vgl. 2. Chron. c. 30, 17. c. 35, 6. 11. 14. Esra c. 6, 20. Pesachim 8, 2. Die von Bleek angemerkte schon mehrere Tage vorher übliche Reinigung der Verunreinigten bezieht sich 2. Chron. c. 30, 17—19 nicht auf die nur bis zum Abende währende Verunreinigung, sondern auf solche, wozu Reinigungsopfer erforderlich waren.

[2]) Wenn Josephus Antiq. lib. III. c. 10. 5 sagt, daß an den einzelnen Tagen des Festes der ungesäuerten Brode zwei Stiere, ein Widder und sieben Lämmer geschlachtet worden seien, und daß jeden Tag die Priester von dem Fleische zu ihren Mahlzeiten erhalten hätten; so konnten diese Mahlzeiten im weitern Sinne des Wortes auch Passahmahlzeiten genannt worden sein. Jedoch ist kein Beispiel für diesen Gebrauch aufzuweisen.

Digitized by Google

Nämlich nach Joh. c. 18, 39 erklärt der Landpfleger Pilatus, daß er den Juden am Passah einen Gefangenen freizugeben pflege. Bei Markus c. 15, 8 wird noch bemerkt, daß am frühen Morgen schon das Volk nach seiner Gewohnheit vor das Prätorium gekommen sei, um an diesem Tage das jus aggratiandi zu üben. Wäre dieser Tag der 14te Nisan Morgens und nicht der 15te, so stände bei Johannes an dieser Stelle der Ausdruck πάσχα ganz ungewöhnlich und bezeichnete den Vortag des Passah. Außerdem ist es unwahrscheinlich, daß der Landpfleger einen solchen Akt vor dem Feste und nicht am Feste selbst ausgeübt hätte, und zwar nicht diesmals ausnahmsweise, sondern so, daß das Volk dies in der Gewohnheit hatte und deshalb schon am frühen Morgen des 14ten Nisan sich einfand.

Wir ersehen hieraus, daß die Erklärung des Ausdrucks φάγειν τὸ πάσχα bei Johannes vom Abende des 14ten Nisan keineswegs, wie von den meisten Neuern, De Wette, Meyer, Bleek, mit größter Zuversicht hervorgehoben zu werden pflegt, außer allem Zweifel ist; sondern daß sie gegründeten Bedenken unterliegt. Es ist darum nicht zu rechtfertigen, diese Stelle als Beweis zu gebrauchen, daß Johannes den Todestag Jesu um Einen Tag früher ansetze als die drei ersten Evangelisten.

§. 46.

Endlich sind die Stellen Joh. c. 19, 14. 31 noch näher zu erörtern.

Bei Bestimmung der Zeit, wo Pilatus Jesus verurtheilte, wird vom Evangelisten Johannes c. 19, 14 bemerkt: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Ferner wird Joh. c. 19, 31 als Grund, weshalb die Juden wünschten, daß die Gekreuzigten getödtet, und vom Kreuze abgenommen würden, angeführt: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.

Die erste Stelle erhält durch die zweite schon in Einer Hinsicht ihre Erklärung: Die Juden wollten nicht, daß die Leiber über den Sabbath am Kreuze verblieben; denn es war der Rüsttag und der Tag jenes Sabbaths war groß. Die Rücksicht auf den Sabbath des folgenden Tages war es also, welche die Juden bestimmte, ihre Bitte dem Pilatus auszusprechen; dabei wird hinzugefügt, daß jener Sabbathtag ein großer war.

Digitized by Google

Doch war das letztere nicht der Grund ihrer Bitte; sondern weil es ein Sabbath war, und weil der Tag der Kreuzigung ein Rüsttag war.

In der ersten Stelle ist es der zu παρασκευὴ gemachte Zusatz τοῦ πάσχα, welcher die Interpreten, welche glauben, daß nach Johannes Jesus am 14ten Nisan gekreuzigt worden sei, anzunehmen bestimmt, Johannes habe hier ausdrücklich ausgesprochen, der Todestag Jesu sei der Rüsttag zum Passah gewesen. Ueberall wo der Ausdruck παρασκευὴ im A. und N. T. vorkommt, und selbst in den spätern Schriften der Juden, bedeutet παρασκευὴ Rüsttag auf den Sabbath, nirgends bedeutet er einen Rüsttag auf irgend ein anderes Fest. Der Ausdruck παρασκευὴ τοῦ πάσχα aber kommt außer dieser Stelle bei Johannes nicht mehr vor; auch wird nirgendwo anders παρασκευὴ mit einem andern Feste als dem Sabbath in Verbindung gebracht.

Von dem Tage, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, sagen auch die Evangelisten Markus und Lukas, er sei ein Rüsttag, παρασκευὴ, gewesen; aber Markus c. 15, 42 erklärt den Ausdruck durch den Zusatz: ὅ ἐστιν προσάββατον, und Lukas c. 23, 54 sagt καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. Auch bei Johannes selbst c. 19, 31 ist der Ausdruck παρασκευὴ als Rüsttag auf den Sabbath bezeichnet, und das Gewicht hierauf gelegt.

Womit will man nun beweisen παρασκευὴ τοῦ πάσχα bedeute Rüsttag auf das Passah? Man sagt, es gab Feste mit sabbathlichem Charakter und dazu gehörte der 15te Nisan: denn es durfte an diesem Tage ebensowenig gearbeitet werden als am Wochensabbath. Dennoch aber gesteht man zu, daß die Zubereitung der Speisen an diesem Tage nach Exod. c. 12, 16 und Mischn. Tr. Bezah c. 5. §. 2. Megillah c. 1. §. 5 wohl erlaubt gewesen sei [1]). Da nun die παρασκευὴ vor dem Sabbath gerade darin ihren Grund hatte, daß man solche Einrichtungen treffen konnte, um die Sabbathruhe nicht zu stören, wozu besonders die Zubereitung der Speisen gehörte; so fällt gerade ein wesentliches Moment hinweg, weshalb zu irgend einem Feste eine παρασκευὴ gehören sollte, und die Annahme wäre nur zulässig, wenn man beweisen könnte, daß nach dem Gesetze, oder nach traditioneller Bestimmung, ein Fest den Vortag als

[1]) Bleek a. a. O. S. 121.

Digitized by Google

παρασκευὴ gehabt hätte. Da dies nun nicht der Fall ist; so ist die Erklärung nicht zu rechtfertigen, daß der Ausdruck παρασκευὴ τοῦ πάσχα Rüsttag auf das Passah heiße.

Aber Bleek sagt a. a. O. S. 121: der 15te Nisan werde Lev. c. 23, 11. 15 ausdrücklich als שַׁבָּת bezeichnet. Wenn aber daraus folgen soll, daß er vollen sabbathlichen Charakter gehabt habe, so würde dasselbe nach v. 16 auch für den dort genannten siebenten Sabbath, und überhaupt für alle dazwischen liegenden entsprechenden Tage gelten müssen, und wir hätten auf Grund dieser Stelle zwischen dem Passah und Wochenfeste acht Tage mit sabbathlichem Charakter außer den gewöhnlichen Sabbathen aufzuführen. Ein Beweis, daß das Wort שַׁבָּת in der angeführten Stelle anders erklärt werden muß.

Demnach kann von der Stelle Joh. c. 19, 14 höchstens nur zugegeben werden, daß sie möglicher Weise den Rüsttag auf das Passah bedeuten könne; keineswegs aber darf behauptet werden, daß sie also erklärt werden müße, vielmehr sprechen mehr und gewichtigere Gründe dafür den Ausdruck πάσχα wie c. 18, 28 in einer andern Bedeutung als vom Festabende des 14ten Nisan zu fassen.

Ist demnach keine der betreffenden Stellen bei Johannes geeignet sicher zu beweisen, daß nach Johannes Jesus am 14ten Nisan gekreuzigt worden sei; so ist aller Grund vorhanden nach der bestimmten Angabe der drei ersten Evangelisten den 15ten Nisan als Todestag des Herrn festzuhalten [1]).

Als Tag und Jahr des Todes Jesu Christi ergiebt sich somit der 7te April, ein Freitag, im Jahre 783 u. c., oder 30 n. Chr. der Dionys. Aera.

---

[1]) Da Johannes spät, als die Passahfeier in Jerusalem längst aufgehört hatte, und nicht für Juden, sondern für Kleinasiatische Christen schrieb; so ist es nicht unmöglich, daß hierdurch das Befremdliche in der Fassung der obigen Stellen bedingt ist; und es ist deshalb nicht so unzulässig wie Bleek a. a. O. S. 119 meint, Stellen wie die in dem unächten Ignatianischen Briefe ad Philipp. c. 13, wo von einem σάββατον τοῦ πάσχα als Sabbath in der Passahwoche Rede ist, und Socrat. H. E. V, 22, wo in ähnlicher Weise σάββατον τῆς ἑορτῆς steht, zur Erklärung des Johanneischen Ausdrucks παρασκευὴ τοῦ πάσχα zu gebrauchen

Digitized by Google

7. Von den Jüngern des Herrn.

§. 47.

Gleich beim Beginne des öffentlichen Wirkens Jesu, nachdem er aus der Wüste zu Johannes nach Bethanien in Peräa zurückgekehrt war, sammelten sich Jünger um ihn. Als die ersten erscheinen in der heil. Geschichte Andreas und Johannes, beide aus Bethsaida am See Tiberias gebürtig und frühere Johannes-Jünger, welche dieser durch sein wiederholtes Zeugniß über Jesus bewogen hatte, ihn selbst zu verlassen und Jesus nachzufolgen, der sie freundlich empfing. Durch Andreas wurde dessen Bruder Simon gleichfalls Jesus zugeführt. Philippus aus Bethsaida erhielt am folgenden Tage die ausdrückliche Aufforderung Seitens Jesu ihm nachzufolgen, und dieser führte wiederum den Nathanael, gebürtig aus Kana in Galiläa (Joh. c. 21, 2), zu Jesus.

Auch Simon, Philippus und Nathanael waren wegen des Johannes des Täufers nach Bethanien, wo ihre Bekanntschaft mit Jesus erfolgte, gekommen, und es ist wahrscheinlich, daß auch sie, mit einziger Ausnahme des Nathanael, welcher von den Zeugnissen des Johannes über Jesus noch nichts wußte, Johannesjünger waren.

Mit diesen fünf Jüngern begab sich Jesus von Bethanien über den Jordan nach dem Städtchen Kana in Galiläa. Als er von dort weiter nach Kapharnaum reiste, scheinen schon die drei Jünger aus seiner Verwandtschaft: Jakobus der jüngere, Simon der Kananite und Judas, welche das Wunderwirken Jesu in Kana gesehen hatten, und an ihn glaubten, ihm gefolgt und nach Kapharnaum begleitet zu haben [1]), wo er mit seiner Mutter, seinen Verwandten und seinen Jüngern eintraf.

Diese ersten Jünger Jesu, welche an ihn als den Messias, Anfangs freilich in noch unklarer Vorstellung seines Zweckes, glaubten, folgten Jesus von Kapharnaum nach Jerusalem zur Feier des Passahfestes daselbst. Auf seinen Befehl spendeten sie nach dem Feste in Judäa die Taufe an alle Jene, welche sich gläubig als Jünger Jesu bekannten (Joh. c. 3, 22, c. 4, 1. 2). So erhielten diese Jünger Jesu schon in der ersten Zeit ihrer

[1]) Die Bemerkung Joh. c. 2, 11: „und es glaubten seine Jünger an ihn" erklärt sich hierdurch.

Digitized by Google

Jüngerschaft eine Wirksamkeit. Eine baldige größere stellte ihnen Jesus auf seiner Rückreise nach Galiläa am Jakobsbrunnen bei Sychar in nahe Aussicht (Joh. c. 4, 38).

Auch schloß ihr Verhältniß zu Jesus von Seiten des Messias den Zweck ein, sie später mit der vollen Mission im Gottesreiche zu betrauen. Den Jüngern selbst fehlte es auch keineswegs an Bereitwilligkeit, sich den Anordnungen Jesu zu unterwerfen; jedoch war ihnen ihre Stellung im Gottesreiche Anfangs, wie manche ihrer Aeußerungen beweisen, noch unklar; weil sie von dem Messiasreiche selbst und der Art und Weise seiner Verwirklichung erst allmählich durch die Belehrungen und Weissagungen des Herrn die richtige Einsicht gewannen.

Zurückgekehrt nach Galiläa beschäftigten sich Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus sein Bruder mit dem Fischfang. Da trat Jesus zu ihnen, rief sie mit einer ausdrücklichen speziellen Hinweisung auf ihre höhere Aufgabe von ihre Arbeit ab und bewog sie so, Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen.

Jakobus der Bruder des Johannes erscheint hier zum ersten Male als Jünger Jesu. Die Art und Weise seiner speziellen Berufung, welche an ihn und Johannes zugleich erging (Matth. c. 4, 21), läßt aber erkennen, daß auch er schon früher zu den Jüngern Jesu gehörte.

In gleicher Weise ausdrücklich berufen wurde nicht lange nachher der Zöllner Matthäus. Auch hier läßt die Art seiner Berufung erkennen, daß dieser Matthäus schon vorher an Jesus glaubte und im weitern Sinne des Wortes sein Jünger war.

Von den übrigen Jüngern Jesu erfahren wir aus der heil. Geschichte zwar nicht die Zeit und die Umstände ihrer Berufung; jedoch schon vor Ablauf der folgenden vier Monate bis zum Passah war die Zwölfzahl der Jünger vollständig. Bevor nämlich Jesus noch vor dem Passah den längern Lehrvortrag der Bergpredigt, zunächst als eine Instruktion für seine Jünger, hielt, waren zwölf Jünger um ihn versammelt und erhielten von ihm eine besondere Mission. Das Verzeichniß derselben ist folgendes: Petrus und sein Bruder Andreas, Johannes und dessen Bruder Jakobus, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, Jakobus der Sohn des Alphäus und Judas dessen Bruder, Simon der Kananäer und Judas Iskarioth.

Digitized by Google

Aus Bethsaida waren: Petrus und Andreas, die Söhne des Jonas. Petrus hieß Anfangs Simon und erhielt von Jesus schon bei seiner ersten Berufung den Namen Petrus oder Kephas. Die Bedeutung dieser Namensänderung sollte er erst später inne werden. Aus Bethsaida waren ferner Johannes und Jakobus, die Söhne des Zebedäus und der Salome, welchen Jesus den Namen Boanerges, Kinder des Donners, beilegte. Auch Philippus stammte aus Bethsaida. Nathanael, der Sohn des Tholmai, oder Bartholmäus, unter welchem letztern Namen er in den drei ersten Evangelien beständig erscheint, war aus Kana gebürtig; wahrscheinlich auch die Söhne des Alphäus, Jakobus der jüngere, Simon genannt der Kananäer oder der Eiferer und Judas mit den Beinamen Lebbäus und Thaddäus. Matthäus, Sohn des Alphäus, war aus Kapharnaum, Judas Iskarioth aus Kerioth. Der Stammort des Thomas ist unbekannt.

Diese zwölf Jünger wurden also sämmtlich innerhalb des ersten Jahres des öffentlichen Lebens Jesu berufen, und waren schon bald nach der Anweisung Jesu für das Evangelium thätig. Sie erhielten deshalb besondere Unterweisungen, wurden von Jesus vor ihm her ausgesandt und für diese Zwecke auch mit Wunderkraft ausgerüstet. Die erste Auswählung und Aussendung geschah kurz vor dem zweiten Passah (781 u. c.). Ein Jahr nachher vor dem Passah, welches Jesus in Galiläa zubrachte, geschah dasselbe mit einer neuen Instruktion. Ihre Aussendung erfolgte damals paarweise und blos mit dem Nöthigsten versehen. Einen Theil derselben sandte er auch zur Zeit des Hüttenfestes (782 u. c.) vor sich her Luk. c. 9, 52.

Außer diesen zwölf Jüngern im engern Sinne des Wortes, welche Jesus zu Aposteln ausgewählt hatte, hatte sich aber auch noch eine andere größere Anzahl von Gläubigen als Jünger zu ihm gehalten, und auch von diesen erhielten im dritten Jahre seines öffentlichen Lebens, vor dem Hüttenfeste, zwei und siebenzig Jünger einen ähnlichen Auftrag wie die Apostel ein und ein halbes Jahr vorher. Diese führten denselben aus, trafen wieder zu Jesus und erzählten ihm freudig ihren Erfolg (Luk. c. 10, 1 ff.).

Doch traten diese Jünger nicht in jenes engere Verhältniß zu Jesus wie jene, welche die Auserwählten nach der Zahl der zwölf Stämme

Digitized by Google

Israel waren und welche die Apostel des Messias-Reiches blieben bis auf Judas den Verräther, dessen Stelle nach der Auferstehung des Herrn durch Nachwahl ersetzt wurde Act. c. 1, 26.

Die Apostel des Herrn betreffend, so wurden sie von Jesus, nachdem sie sich ihm gläubig hingegeben, als seine ihm vom Vater übergebenen Erwählten geliebt. Als Augen- und Ohrenzeugen seiner Wunder und Lehre wurden sie im Glauben gestärkt, so daß vor dem Passahfeste 782 u. c. als Jesus viele seiner Jünger verließen und er darum auch an die Zwölfe die Frage richtete: Wollet auch ihr weggehen? Simon Petrus im Namen Aller antwortete: Herr zu Wem sollen wir gehen; du hast Worte des ewigen Lebens, und wir glauben und wissen, daß du der heilige Gottes bist. Schon damals aber wurde Einer der zwölfe von dem Herrn als Nichterwählter kenntlich gemacht.

Uebrigens hatten die Apostel, während sie um Jesus versammelt waren, wenige Proben und Gefahren zu bestehen. Ihre Prüfung begann erst zur Zeit des Leidens Christi und nach seiner Himmelfahrt. Bis dahin befanden sie sich unter dem Schutze des Gottessohnes, so daß Keiner verloren ging außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde (Joh. c. 17, 12. c. 13, 18). Ihre Begriffe von dem Messias und seinem Reiche waren bis dahin, ungeachtet der Belehrungen Jesu und ihres guten Willens, noch immer so befangen, daß vor dem letzten Hüttenfeste unter den Jüngern Unterredungen darüber stattfanden, wer von ihnen im Himmelreiche die höchste Stelle einnehmen werde (Matth. c. 18, 1 ff. Mark. c. 9, 33 f. Luk. c. 9, 46 f.) und daß noch kurz vor dem letzten Passah die beiden Zebedaiden sich bei Jesus durch die Fürsprache ihrer Mutter die höchsten Ehrenstellen in seinem Reiche erbaten, und deshalb unter den Jüngern selbst ein Streit entstand (Matth. c. 20, 20 ff. Mark. c. 10, 35 ff.). Auch fiel es ihnen bis zu dem letzten Momente schwer, das Abscheiden Jesu aus der Welt, bevor er ein weltliches Messiasreich gegründet, zu begreifen. Darum bemächtigte sich ihrer zur Zeit der Gefangennehmung Jesu ein solcher Schrecken, daß sie entflohen und nur Johannes und Petrus es wagten, dem gefangenen Jesus in das Haus des Hohenpriesters zu folgen.

Eine Umwandelung ging erst unter ihnen vor, als Jesus von den Todten auferstanden war und ihnen wieder erschien. Mit einem Male

Digitized by Google

waren ihre früheren Hoffnungen auf ein weltliches Messiasreich verschwunden, die Bedeutung der früheren Belehrungen und Weissagungen Jesu und ihre Aufgabe als Sendboten des Evangeliums wurde ihnen klar, und sie erwarteten mit Zuversicht die ihnen verheißene Sendung des heiligen Geistes, womit ihre Ausrüstung vollendet war und ihr apostolisches Werk begann, welches sie bis zum letzten Athemzuge ihres irdischen Lebens in voller Berufstreue erfüllten.

Digitized by Google

Geschichte des Lebens Jesu Christi.

Zweite Abtheilung.

1. Die Erscheinung des Messias in der Welt.

§. 48.

Ankündigung des Johannes des Täufers.

Nach der Verheißung der Propheten sollte vor dem Messias ein Vorläufer hergehen, um ihm den Weg zu bereiten. In einer zweifachen Weissagung war dies im Alten Bunde ausgesprochen worden. Der Ausspruch des Malachias lautete: „Sieh ich sende euch Elias den Propheten, ehe der Tag Jehovas kommt, der große und furchtbare. Der wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden, und der Söhne Herz zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und das Land schlage mit Verbannung" (Mal. c. 4, 5. 6). Der Prophet Jesaias aber hatte von ihm also geweissagt: „Die Stimme des Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, ebnet in der Steppe eine Straße für unsern Gott. Jegliches Thal werde erhöhet und jeglicher Berg und Hügel erniedrigt; und es werde die Anhöhe zur Ebene und das Unwegsame zum Blachfeld. So wird sich offenbaren die Herrlichkeit Jehovas, und sie schauen alles Fleisch zumal; denn der Mund Jehovas hat's geredet."

Auf Grund dieser Weissagungen erwarteten die Juden die Erscheinung des Elias sowohl vor der Ankunft des Messias als auch vor dem Eintritt des Weltgerichts [1]).

---

[1]) Joh. c. 1, 21. Justin. Dial. c. 49. Orac. Sibyll. lib. II, v. 187—189. Hippolyt. De Christo et Antichr. c. 45 (Galland. Bibl. Patr. T. II, p. 432).

Digitized by Google

Mit der Erfüllung dieser Weissagung beginnt die heilige Geschichte, und Lukas eröffnet damit sein Evangelium, daß er die Ankündigung dieses Vorläufers des Messias durch einen Engel erzählt.

Ein betagter Priester, so lautet die evangelische Erzählung, aus der Ordnung des Abia, lebte zur Zeit des Königs Herodes in einem Städtchen im Gebirge Juda mit seinem Weibe Elisabeth, gerecht und gottesfürchtig, aber in kinderloser Ehe. Aus der Ehe dieses frommen Priesters, in einem Lebensalter, wo die Hoffnung Kinder zu erhalten nur mehr eine geringe sein konnte, sollte der Vorläufer des Messias geboren werden. Einstmals als seine Priesterklasse den Tempeldienst in Jerusalem zu versehen hatte und auf ihn das Loos gefallen war, das Rauchopfer in dem Tempel darzubringen, während die gesammte Volksmenge zur Zeit dieses Opfers draußen vor dem Tempel stand und betete; da erschien ihm zur Rechten des Räucheraltares ein Engel des Herrn, bei dessen Anblick den Zacharias heftiger Schrecken befiel. Der Engel aber sprach zu ihm: „Fürchte dich nicht, Zacharias; denn dein Gebet hat Erhörung gefunden, und dein Weib Elisabeth wird dir einen Sohn gebären, dessen Namen sollst du Johannes nennen. Und du wirst dich freuen und frohlocken und Viele werden sich über seine Geburt erfreuen. Denn er wird groß sein vor dem Herrn, und wird nicht trinken Wein und starkes Getränke. Und er wird erfüllt sein vom heiligen Geiste von Mutterleibe an, und viele der Kinder Israels wird er zum Herrn ihrem Gotte bekehren. Und er wird vor ihm hergehen im Geiste und der Kraft des Elias, um die Herzen der Väter zu den Kindern zu kehren und die Ungehorsamen in der Einsicht der Gerechten, um dem Herrn ein gefügiges Volk zu bereiten."

Dem Zacharias kam diese Nachricht so unerwartet und ihr Inhalt erschien ihm so außerordentlich, daß er den Engel zweifelnd fragte: Woran soll ich dies erkennen? Denn ich bin alt und mein Weib ist vorgeschritten in ihren Tagen. Da erwiderte der Engel: „Ich bin Gabriel, welcher vor Gott steht, und ward gesandt um zu dir zu reden und dir dieses zu verkündigen. Und siehe du wirst stumm sein und nicht reden können bis zu dem Tage, wo dieses geschieht, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, welche zu ihrer Zeit erfüllt werden sollen."

So gab der Engel dem Zacharias zwar ein Zeichen als Unterpfand für die Erfüllung seiner Worte; aber wegen des gehegten Zweifels erhielt

Digitized by Google

er zur Bestrafung ein Zeichen an sich selber: er verstummte bis zu dem Tage, wo sein Sohn den Namen Johannes erhielt und so erfüllt war, was der Engel ihm über die Geburt seines Sohnes vorausgesagt hatte.

Als der Engel verschwunden war und Zacharias zu dem harrenden Volke heraustrat; da vermochte er nicht mehr zu ihnen zu reden und die üblichen Segensworte zu sprechen. Nur durch Zeichen konnte er sich verständlich machen, und hierdurch erfuhr das Volk von ihm, daß er eine Erscheinung im Tempel gehabt habe.

Nach dieser Ankündigung des Engels an Zacharias in Betreff der Geburt des von den Propheten verheißenen Vorläufers des Herrn erscheint derselbe in seiner Stellung zum göttlichen Heilsplane scharf gezeichnet. Die Weissagungen des Malachias und Jesaias erfüllten sich in ihm, insofern er als ein zweiter Elias, in seinem Geiste und in seiner Kraft, vor dem Messias hergehen sollte, um ihm den Weg zu ebnen, damit der Heiland unter den Israeliten ein zu Gott bekehrtes und wohl zubereitetes Volk anträfe. Ueber die Israeliten geht des Johannes Sendung nicht hinaus. Zur Ausführung seines Zweckes ist er vom heil. Geiste erfüllt von Mutterleibe an, und durch das Nasiräat dem leiblichen Genusse entzogen. So in seiner Sendung wird die Geburt des Johannes zur Freude aller Frommen und Gerechten in Israel gereichen. Dieser Sendung entsprechend hat Johannes später gelebt und gewirkt. Ein strenger Ascet genoß er die Nahrung der Wüste, Heuschrecken und wilden Honig, und war bekleidet mit einem Gewande von Kameelhaaren und einem lederuen Gürtel um seine Lenden. Was er war und wirkte, darüber spricht sich Jesus selbst aus, indem er ihm das Zeugniß giebt, daß er größer sei als ein Prophet, daß unter den von Weibern Gebornen Keiner größer sei als Johannes der Täufer, und daß er der verheißene Elias gewesen sei. (Matth. c. 11, 9 ff. Luk. c. 7, 24 ff.)

Nach unsern früheren Ermittelungen[1]) hatte Zacharias die Erscheinung des Engels im Tempel in dem Jahre 748 u. c., in der ersten Hälfte des Monats Oktober, da die Priesterklasse des Abia, welcher er angehörte, vom 2ten bis zum 9ten Oktober dieses Jahres den Tempeldienst in Jerusalem zu versehen hatte. Seine Geburt fällt in das folgende Jahr

[1]) S. oben S. 81.

Digitized by Google

749 u. c., nach kirchlicher und traditioneller Annahme gegen das Ende des Monats Juni.

Was den Priester Zacharias betrifft, so existirt über ihn eine alte, schon von Hieronymus als unglaubwürdig bezeichnete Sage, wornach Zacharias getödtet worden sein soll, weil er über die Ankunft des Heilands geweissagt habe. Eine andere erweislich von des Origenes Zeit an verbreitete Sage läßt den Zacharias zur Zeit des Bethlehemitischen Kindermordes durch Herodes umgekommen sein, weil Herodes sein Kind, welches gleichfalls getödtet werden sollte, nicht habe auffinden können. Die Worte Jesu Matth. c. 23, 35 über Zacharias den Sohn des Berachia, welche man auf diesen Zacharias bezog, sollten dadurch ihre Erklärung finden. So erklärt sich aber gerade wie die Entstehung, so auch die Unhaltbarkeit dieser Sage; denn der dort genannte Zacharias, welcher von den Juden selbst zwischen dem Tempel und Altare getödtet wurde, ist offenbar nicht der Vater des Johannes. Auch die Nachricht Luk. c. 1, 80 über das Gedeihen und Heranwachsen des Johannes, seines Sohnes, spricht gegen die historische Haltbarkeit jener Sage [1]).

Als der eine Woche währende Tempeldienst des Zacharias um war, begab er sich, wie die heil. Geschichte weiter berichtet, nach Hause, und es empfing sein Weib Elisabeth und verbarg sich fünf Monate lang, bis es sichtbar war, daß der Herr sie begnadigt und die Schmach vor den Menschen von ihr weggenommen hatte.

§. 49.

Die Verkündigung der Geburt des Messias.

Durch die Ankündigung der Geburt des Johannes als Vorläufers des Messias war der Eintritt der messianischen Zeit bestimmt. Auch sollte die Ankündigung des Messias selbst nicht mehr lange erwartet werden. Sie erfolgte im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabeth (Luk. c. 1, 26).

[1]) Orig. Comment. in Matth. T. X, c. 18. T. XVI, c. 54. Hieron. lib. IV. Comment. in Matth. c. 23, 35. Petr. Alexandrin. de Poenit. Can. 13 bei Routh Reliq. sacr. T. IV, p. 43 (2te Ausg.). Cyrill. Alexdr. Explan. in Luc. c. 11. Greg. Nyssen. Sever. Antioch. vid. Patr. N. Bibl. T. II, p. 283. Protoev. Jacobi c. 22—24. Hist. de nat. Mar. c. 17.

Digitized by Google

Die Juden wußten aus ihren Propheten, wo der Messias geboren werden sollte. Es war ihnen auch bekannt, daß er aus dem königlichen Stamme Davids entsprießen sollte. Selbst die Geburt aus einer Jungfrau hatte ihnen Jesaias vorher verkündigt. Ueber die Zeit seiner Erscheinung hatte der sterbende Jakob und der Prophet Daniel geweissagt. Auch erwarteten zu dieser Zeit die Gerechten die Ankunft des Erlösers. Einer von ihnen, der alte Symeon hatte sogar eine göttliche Offenbarung erhalten, daß er den Tod nicht sehen sollte, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen habe (Luk. c. 2, 26).

Nichtsdestoweniger war aber die Gesammtheit der Juden, und besonders die Häupter und Angesehenen derselben; auf die Ankunft des Messias nicht vorbereitet. Das Geschlecht Davids hatte nach dem Exil noch den Zerobabel aufzuweisen, welcher um 536 v. Chr. nach Hagg. c. 1, 1 und Esr. c. 1, 8 als Anführer und Haupt der Zurückgekehrten von dem Perserkönige Darius Hystaspes als Unterstatthalter für Judäa, wiewohl mit beschränkten Vollmachten, angestellt war. Von Esra an aber traten keine Häupter aus Davids Haus mehr in den Vordergrund der Geschichte; vielmehr begann jetzt allmählich die Herrschaft der Hohenpriester sich zu entwickeln, bis unter den Makkabäern ein Priesterstamm die volle weltliche Gewalt überkam. Das Davidische Geschlecht war seitdem in die Verborgenheit zurückgetreten; es war ohne Einfluß, ohne Vermögen und Macht, obgleich es seinen Stammbaum fortführte und die Ueberlieferungen und Hoffnungen seines Hauses treu bewahrte.

Bei diesen Verhältnissen des Hauses Davids ist es erklärlich, wenn nach der Makkabäer-Herrschaft, nach den Hasmonäern und nach des Herodes langer Regierung bei den Angesehenen unter den Juden darüber große Unwissenheit herrschte, von welcher Mutter der Messias geboren werden sollte, so daß die Juden nach Joh. c. 7, 27 von Jesus sagen konnten: „Von Diesem wissen wir, woher er ist; wenn aber der Messias kommen wird, so weiß Niemand woher er ist.“ Diese Unwissenheit der Juden über den Messias, wodurch der Phantasie und Neigung ein um so größerer Spielraum gestattet wurde, erklärt auch die Aeußerungen der Einwohner von Nazareth, welche an Jesus als Messias gekade deshalb Anstoß nahmen, weil sie ihn für den Sohn eines Zimmermanns hielten,

Digitized by Google

dessen Mutter und Verwandten ihnen bekannt seien und unter ihnen lebten [1]).

Bei dieser herrschenden Ungewißheit über die Abstammung des Messias dachten sich die Juden seine Ankunft als eine glänzende und durch ein Wunder bei der Erscheinung zu beglaubigende. Man klammerte sich an die glänzenden Schilderungen der messianischen Zeit bei den Propheten, und hoffte auf eine große irdische Machtentfaltung des Messias, welcher die Anerkennung Seitens der Juden nicht fehlen würde. So sollte Israel zu neuem Glanze erstehen. Gerade in der größten Bedrängung der heiligen Stadt durch ruchlose Könige, glaubten Manche, werde der Messias erscheinen und sich als Israels Retter bewähren [2]).

In dem göttlichen Heilsplane war es aber anders beschlossen, und zwar ganz der Verkündigung der Propheten gemäß. Daher kam es, daß, obgleich die Angesehenen unter den Juden von dem Messias in seiner wirklichen Erscheinung nichts wissen wollten, er dennoch den Erwartungen der wahren Kinder Abrahams entsprach und bei ihnen als der Erlöser gläubige Aufnahme fand.

Als die von dem Propheten verheißene Mutter des Messias war eine Jungfrau aus dem Hause Davids, Namens Maria, bestimmt. Dieselbe war mit einem Manne Namens Joseph aus dem Hause Davids verlobt und wohnte in Galiläa in der Stadt Nazareth. Zu dieser Jungfrau wurde im sechsten Monate nach der Ankündigung des Johannes an Zacharias der Engel Gabriel gesandt. Derselbe begrüßte sie bei seiner Erscheinung als die begnadigte, welche unter dem Schutze Gottes stehe und gesegnet unter den Weibern sei. Und als Maria in Unruhe über die Bedeutung dieses Grußes nachdachte, da fuhr der Engel fort und sprach: „Fürchte dich nicht Maria; denn du hast Gnade gefunden bei Gott: und sieh, du wirst im Leibe empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen sollst du Jesus nennen. Dieser wird groß sein und ein Sohn des Höchsten heißen; und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben; und er wird herrschen über das Haus Jakob ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein."

---

[1]) Matth. c. 13, 55; Mark. c. 6, 3; Luk. c. 4, 22.

[2]) In dieser Weise schildert im dritten Buche der Sibyllen ein frommer Jude um 160 v. Chr. den Anfang der messianischen Zeit. (Sibyll. lib. III, v. 663 ff., v. 741 ff.)

Digitized by Google

Diese Ankündigung erwiderte Maria mit der Frage: „Wie soll dies geschehen, da ich von keinem Manne weiß?" Der Engel aber antwortete: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten, darum wird auch das, was aus dir Heiliges geboren wird, Sohn Gottes genannt werden."

So wie in der Ankündigung des Engels an Zacharias Johannes als der von den Propheten verheißene Vorläufer des Messias deutlich genug zu erkennen ist, ohne daß jene Prophetien ausdrücklich genannt werden; ebenso geschieht dies in der Ankündigung Jesu an die Jungfrau Maria, in welcher sowohl die Weissagung des Jesaias c. 7, 14 sich thatsächlich erfüllte, als auch darin die Erfüllung jener Prophetien erkennbar ist, wornach der Messias geweissagt ist als ein Sohn Davids und ein Sohn Gottes, welcher ein Reich von ewiger Dauer gründen und gezeugt durch die Kraft Gottes in die Welt eintreten werde.

Ferner ist in jener Ankündigung des Engels an Maria der Unterschied zwischen Johannes und Jesus klar und bestimmt ausgedrückt. Während Johannes als Sohn der Verheißung aus einer frommen aber lange Zeit hindurch unfruchtbaren Ehe, ähnlich wie Isaak, Simson und Samuel, unter Mitwirkung der zeugenden Thätigkeit des Mannes geboren werden soll; tritt der Messias durch den heiligen Geist gezeugt dadurch in die Menschheit ein, daß er in einer Gotterwählten Jungfrau empfangen wird und von ihr geboren werden soll. Johannes, d. i. „Erbarmen Jehovas," wird als groß vor dem Herrn und erfüllt mit dem heiligen Geiste, wandelnd in dem Geiste und der Kraft des Elias angekündigt: Von Jesus, dessen Name Heil, Errettung, bedeutet, heißt es dagegen, daß er groß, heilig, ein Sohn Gottes und ein ewiger Herrscher sein werde.

§. 50.

Nachdem der Engel Maria mit ihrer Erwählung zur Mutter des Messias bekannt gemacht hatte, gab er ihr zum Beweise der Wahrheit seiner Verkündigung aus freien Stücken ein außerordentliches Kennzeichen an; indem er sprach: „Und sieh, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat einen Sohn empfangen in ihren alten Tagen, und dieses ist der sechste Monat für sie, welche die unfruchtbare hieß; denn bei Gott ist kein Ding unmöglich."

Digitized by Google

Maria zweifelte jedoch keineswegs an der Wahrhaftigkeit dessen, was der Engel ihr verkündigt hatte; sondern sie unterwarf sich der göttlichen Fügung und sprach mit Ergebung: „Siehe die Dienerin des Herrn bin ich; es geschehe mir nach deinem Wort." Hierauf verließ sie der Engel, und Maria, die demüthige Jungfrau, war zu der Ehre erhoben, welche ihr von allen Gläubigen so lange die Welt steht zuerkannt wird, und welche in dem kirchlichen Hymnus: O gloriosa Virginum treffend und schön mit den Worten begründet ist: „Quod Heva tristis abstulit, tu reddis almo germine."

Maria, welche durch die Verkündigung des Engels gewiß geworden war, daß sie als die von dem Propheten verheißene Jungfrau, die den Messias gebären sollte, von Gott auserwählt, und so eines Vorzugs gewürdigt worden sei, um deswillen der Erzengel Gabriel sie die Gesegnete unter den Weibern nannte, zweifelte keinen Augenblick an der Erfüllung Alles dessen, was der Engel zu ihr geredet hatte. Da ihr aber der Engel ohne ihr Begehren als bestätigendes Zeichen seiner göttlichen Sendung ein ihre Verwandte Elisabeth betreffendes glückliches Ereigniß verkündigt hatte; so drängte es die heilige Jungfrau, mit der von Gott begnadigten Elisabeth zusammen zu kommen, um unter sich gegenseitig ihre Gefühle des Dankes gegen Gott und der Freude auszutauschen. Der Weg zu ihrer Verwandten führte durch das Gebirge. Diesen trat Maria bald nach jenem Ereignisse an [1]).

Das Zusammentreffen der beiden von Gott Begnadigten, der betagten Elisabeth und der Jungfrau Maria, wird von Lukas so geschildert, daß der Charakter beider sehr klar zu Tage tritt.

Als Maria das Haus des Zacharias mit einem Gruße an ihre Baase Elisabeth betrat und diese den Gruß vernahm, da bewegte sich das Kind

[1]) Vgl. dagegen Hug Gutachten a. a. O. Bd. I, H. 2, S. 35 u. f., welcher glaubt, daß Maria erst nachdem sie mit Joseph vermählt gewesen und in sein Haus aufgenommen worden sei, jene Reise angetreten haben könne. Wir können diese Ansicht nicht theilen, weil sie der evangelischen Erzählung nicht entspricht, wornach Maria gegen drei Monate bei Elisabeth verblieb und sich, wie aus Luk. c. 1, 56. 57 sich ergiebt, noch vor der Geburt des Johannes wieder nach Nazareth begab. Die Reise Marias erfolgte nach Luk. c. 1, 39 bald nach der Verkündigung; die Vermählung Josephs mit Maria aber geschah nach Matth. c. 1, 18—24 erst später und offenbar nach ihrem drei Monate währenden Aufenthalte bei Elisabeth.

Digitized by Google

in ihrem Leibe. Der noch nicht geborene Johannes regte sich vor Freude bei der Begegnung mit seinem Erlöser. Elisabeth aber ward vom heil. Geiste erfüllt und erkannte in der Jungfrau Maria die Glückliche ihres Geschlechts, die Mutter des Messias, welche zu ihr gekommen war und sie begrüßte. In dieser ihrer heiligen Begeisterung erwiderte sie den Gruß Marias mit lauter Stimme, indem sie ausrief: „Gesegnet bist du unter den Weibern, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Und Woher kommt mir dies, daß die Mutter meines Herrn zu mir kömmt? Denn sieh, wie die Stimme deines Grußes zu meinen Ohren kam, da hüpfte vor Freude das Kind in meinem Leibe."

Weiter fügte sie die prophetischen durch göttliche höhere Begeisterung eingegebenen Worte hinzu: „Und selig bist du, daß du geglaubt hast, daß in Erfüllung gehen wird, was der Herr zu dir geredet hat."

Diese Anrede der Elisabeth an Maria zeigte derselben, daß, wie sie durch den Engel über Elisabeth, so auch diese durch göttliche Veranstaltung schon Kunde hatte von dem, was sie ihrer Baase mitzutheilen entschlossen war. Sie fand sich beim Eintritt in das Priesterhaus als die Mutter des Messias begrüßt und als die Gesegnete unter den Weibern gepriesen. Elisabeth stand vor ihr als eine vom heil. Geiste erfüllte und erleuchtete Seherin, um ihr ihre Dignität unter den Töchtern Davids zum klaren Bewußtsein zu bringen.

Die Gefühle, welche in diesem Augenblicke das Innere Marias erfüllten, sprach sie in einem Triumphliede aus, welches an die Gesänge der Prophetin Deborah und der Anna erinnert. Der Hymnus lautet:

Meine Seele preiset den Herrn,
Und mein Geist frohlockt über Gott meinen Retter,
Daß er herab sah auf die Niedrigkeit seiner Magd.
Denn sieh, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter,
Daß Großes an mir gethan der Mächtige.
Und heilig ist sein Name,
Und seine Gnade währt von Geschlecht zu Geschlecht
Gegen die, welche ihn fürchten.
Er hat Gewalt geübt mit seinem Arme,
Zerstreut die Hoffärtigen in dem Sinnen ihres Herzens.
Gebieter warf er hinab von ihren Thronen

Digitized by Google

Und Niedrige erhöhte er.
Hungrige hat er gesättigt mit Gütern
Und Reiche ließ er leer ausgehen.
Er hat sich angenommen Israels seines Dieners,
Um zu gedenken der Gnade,
Wie er zu unsern Vätern geredet hat,
Gegen Abraham und seinen Samen ewiglich.

Die vollendete Demuth der Maria, welche sich bei ihrer hohen Erwählung kein eigenes Verdienst beimißt und dies ihr widerfahrene Glück als reine Gnade Gottes aufnimmt und deshalb Gott preist, tritt deutlich und lebendig in diesem Loblied hervor. In ihrer Begeisterung erkennt sie gerade dies als die göttliche Großthat, daß die Niedrigkeit erhöht und der Stolz der Mächtigen gebrochen worden ist. Der Schlußgedanke concentrirt sich in dem Gedanken, daß jetzt Gott sich treu bewährt und erfüllt habe, was den Vorfahren verheißen worden sei.

§. 51.

Die Geburt des Johannes.

Maria kam im sechsten Monate der Schwangerschaft der Elisabeth in das Haus des Zacharias und verblieb daselbst ungefähr drei Monate; also bis um die Zeit, wo Elisabeth den Johannes gebar.

Die Geburt eines Sohnes im betagten Alter der Elisabeth erregte nicht bloß bei den Eltern große Freude; sondern auch die Nachbarn und Verwandten der Familie priesen die dem Weibe des Zacharias widerfahrene Gnade Gottes; sie freuten sich mit ihr, und versammelten sich an dem festlichen Tage der Beschneidung im Hause des Priesters, um der Namengebung des Kindes beizuwohnen. Das Kind sollte, so meinten die Verwandten, Zacharias (Andenken Gottes) heißen, nach dem bedeutungsvollen Namen seines Vaters. Hiergegen aber erklärte sich die Mutter des Kindes und verlangte, daß es solle Johannes genannt werden. Als nun die Verwandten mit der Bemerkung dagegen stritten, daß ja Niemand in ihrer Verwandtschaft diesen Namen trage, und endlich von dem stummen Zacharias die Entscheidung über den Namen seines Sohnes wünschten; da ergriff Zacharias ein Täfelchen und schrieb zum Verwundern Aller darauf: „Johannes ist sein Name."

Digitized by Google

In diesem Augenblicke erhielt auch Zacharias die Sprache wieder. Es war jetzt Alles erfüllt, was der Engel zu ihm über die Geburt seines Sohnes geredet, und woran dieser gezweifelt hatte. Das Wunderzeichen, welches zugleich seine Strafe enthielt, hörte auf und der alte, lange verstummt gewesene Priester benutzte die ersten Laute, welche über seine Lippen drangen, um Gott zu preisen und für seine Wohlthaten und Großthat zu danken. In heiliger Begeisterung sieht er die Verheißungen der Propheten und den Bund Gottes mit Abraham bereits erfüllt, die Erlösung Israels vollbracht, und das Haus Davids zu neuem Glanze aufgerichtet. Israel kann nun fürder wieder ohne Furcht vor Feinden Gott dienen als ein gerechtes und heiliges Volk.

Nachdem er so in Begeisterung und in der Anschauung eines frommen Israeliten seinen Dank und die Lobpreisung Gottes ausgesprochen, gedenkt er der ihm durch den Engel gewordenen Verheißung in Betreff seines Sohnes. Er erkennt und glaubt diesen als den von den Propheten verheißenen Vorläufer des Messias, und spricht deshalb in prophetischer Begeisterung und vom heil. Geiste erfüllt über ihn:

„Und du, o Kind, wirst ein Prophet des Höchsten heißen. Denn du wirst vor dem Herrn hergehen, um seine Wege zu bereiten, und die Erkenntniß des Heils seinem Volke zu gewähren in Nachlassung seiner Sünden, aus der Erbarmung unseres Gottes, worin er auf uns herabgesehen als Aufgang aus der Höhe, um denen zu leuchten, welche in der Finsterniß und im Schatten des Todes sitzen, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken."

Obgleich dem Zacharias die Art und Weise der Verwirklichung des Heilsplanes noch nicht bekannt war, und er darum auch nicht anders als in der Sprache und vom Standpunkte des Alten Bundes redet und reden kann; so faßt er dennoch die messianische Zeit im Geiste der Propheten als eine Erlösung des Volkes Israel von Allem, was es hindert Gott wohlgefällig zu dienen, und als Aufgabe seines Sohnes, dem Messias in geistiger Weise den Weg zu bereiten, damit Heils-Erkenntniß und Sünden-Erlassung statt finden könne.

Ueber des Johannes Jugendjahre erfahren wir nur noch bei Luk. c. 1, 80, daß er als Kind heranwuchs, am Geiste erstarkte, und später in der Wüste lebte bis zur Zeit seines Erscheinens vor Israel. Von Jugend.

Digitized by Google

auf lebte er als Nasiräer und strenger Ascet und stand von Geburt an unter dem Einflusse des heil. Geistes, auf dessen Antrieb er endlich aus der Wüste hervortrat und sein Bekehrungswerk als Vorläufer des Messias begann.

§. 52.

Maria im Hause Josephs.

Maria war mit Joseph, einem Abkömmling aus dem Hause Davids verlobt. Noch bevor er Maria in sein Haus heimführte, ward ihm die Nachricht von ihrer Schwangerschaft kund, was ihn zu dem Entschlusse brachte ihr, um sie nicht öffentlicher Schande preiszugeben, insgeheim den Scheidebrief zu geben. Bevor er aber dies ausführte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traume und sprach zu ihm: Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria dein Weib zu dir zu nehmen; denn das was in ihr erzeugt ist, ist aus dem heil. Geiste. Sie wird aber einen Sohn gebären und seinen Namen sollst du Jesus nennen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erretten.

Diesem göttlichen Befehle leistete Joseph Folge, und er nahm sein Weib zu sich in sein Haus.

Joseph war nach dem Geschlechtsregister des Matthäus ein Abkömmling aus dem Hause Davids, und zwar gesetzlich aus der Salomonischen Linie, obgleich der Stammbaum durch einen Sprößling aus der Nathanischen Linie fortgeführt worden war. Durch die Verlobung mit Maria trat Joseph in den göttlichen Heilsplan ein, was ihm durch übernatürliche Mittheilung kund ward, und welchem gemäß er Maria, nachdem sie durch den heil. Geist den Messias empfangen hatte, in sein Haus aufnahm. Seine bevorzugte Stellung in dem göttlichen Heilsplane erkennend betrachtete er sich, wie Matth. c. 1, 25 zu erkennen giebt, lediglich als den von Gott erwählten Beschützer Marias und als den Nährvater Jesu, ohne ein anderes Recht der Ehe zu beanspruchen, indem Maria die jungfräuliche Gottesgebärerin stets Jungfrau verbleiben sollte.

Daß Jesus Christus der Weltheiland von einer Jungfrau empfangen und geboren werden sollte, war durch den Gottesgesandten Jesaias geweissagt worden c. 7, 14. Durch seine menschliche Geburt nahm der göttliche Logos die menschliche Natur an und ward Menschensohn, ange-

Digitized by Google

than mit einem leidens- und sterbensfähigen Leibe und begabt mit einer menschlichen Seele. Als Gott und durch seine Zeugung aus Gott war er der Gottessohn, und in der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur allein fähig als zweiter Adam der Wiederhersteller des Menschengeschlechts und das reine Lamm Gottes zu sein, durch dessen Opferung nach göttlichem Rathschluß die Sünden der Welt hinweggenommen und eine Wiedergeburt aller Menschen bewirkt werden sollte.

Warum Christus von einer verlobten Jungfrau empfangen und von einer vermählten Jungfrau geboren werden mußte, dies ist in der heil. Schrift selbst nicht angedeutet und wird vom heil. Ignatius zu einem der drei Geheimnisse gerechnet, welche dem Fürsten dieser Welt verborgen geblieben seien. Bei Origenes Homil. VI. in Luc. T. III. p. 938; ferner bei Ambrosius Lib. II. in Luc. und bei Hieronymus lib. II. Comment. in Matth. c. 1, 18 findet sich nach der Ueberlieferung der Grund angegeben, welchen der Letztere in folgender Weise ausspricht: **Quare non de simplici virgine, sed de desponsata concipitur? Primum, ut per generationem Joseph origo Mariae demonstraretur; secundo, ne lapidaretur a Judaeis ut adultera; tertio, ut in Aegyptum fugiens haberet solatium. Martyr Ignatius etiam quartam addit causam, cur a desponsata conceptus sit: ut partus, inquiens, eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum.**

§. 53.

Die Geburt Jesu, des Messias.

Nach der Weissagung des Propheten Micha sollte der Messias als Sohn Davids in der Davidsstadt Bethlehem geboren werden [1]). Joseph aber und Maria lebten in Nazareth in Galiläa, und erwarteten daselbst die Geburt des Messias. Als diese Zeit sich nahte, wurde jene prophetische Weissagung dadurch erfüllt, daß Joseph und Maria durch eine besondere Veranlassung von ihrem Wohnorte hinweg nach dem Städtchen Bethlehem in Judäa geführt wurden. Eine vom Kaiser Augustus ausgeschriebene und damals im Judenlande zur Ausführung gekommene Schatzung nöthigte nämlich den Joseph nach Bethlehem zu reisen, um

[1]) Mich. c. 5, 1.

Digitized by Google

sich dort aufschreiben zu lassen, weil er aus dem Hause und der Familie Davids war. Aber auch Maria, welcher die Zeit des Gebärens nahe war, begab sich mit Joseph nach Bethlehem. Der Grund, warum Maria den Joseph auf dieser Reise nach Bethlehem begleitete, ist in dem Evangelium Luk. c. 2, 5 nur entfernt angedeutet. Von einer Sitte, wornach auch die Frauen bei den Schatzungen zugegen sein und aufgeschrieben werden mußten, ist nichts bekannt. Für den Fall aber, daß Maria vor der vollzogenen Aufschreibung einen Sohn gebar, mußte dieser zur Aufschreibung angezeigt werden. Somit war, wie auch Luk. c. 1, 5 hervorhebt, die vorgerückte Schwangerschaft Marias ein Grund ihres Erscheinens in Bethlehem, wenn auch vielleicht nicht der einzige, da es der auserwählten Mutter des Messias nicht unbekannt sein konnte, daß der verheißene Erlöser in Bethlehem, der Davidsstadt geboren werden sollte.

Zu Bethlehem angekommen fand die heilige Familie wegen der vielen angekommenen Fremden keinen Platz in der Herberge, und war deshalb genöthigt, bei Bethlehem an einem Orte, wo die Hirten ihre Heerden aufbewahrten, in einer Höhle, wie die Ueberlieferung berichtet, zu wohnen. Hier in der Nacht gebar Maria die Jungfrau den Messias. Das neugeborne Kind wurde in Windeln eingewickelt in eine Krippe gelegt.

Unter solchen Verhältnissen wurde der Weltheiland, der Nachkomme Davids, in der Davidsstadt Bethlehem geboren, in Armuth und Niedrigkeit, in einem abgeschiedenen Orte, eine Krippe war sein erstes Lager beim Eintritt in die Welt.

Daß jedoch nicht unbeachtet Christus in der Welt erschiene, dafür hatte die Weisheit Gottes gesorgt. In jener Nacht, als er geboren ward, wurde seine Geburt von Chören der Engel begrüßt und laut verkündigt.

Auf dem Felde in der Nähe von Bethlehem hielten Hirten die Nachtwache bei ihren Heerden, als ihnen ein Engel Gottes erschien, die Herrlichkeit des Herrn sie umstrahlte und Anfangs in großen Schrecken versetzte. Der Engel aber sprach: „Fürchtet euch nicht, denn ich verkündige euch eine große Freude für das ganze Volk: Heute ist euch der Heiland geboren worden, Christus der Herr in der Davidsstadt. Als Zeichen findet ihr das Kindlein in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend."

Plötzlich zeigte sich bei dem Engel noch eine große Schaar von Engeln,

Digitized by Google

welche Gott lobten und sprachen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede unter den Menschen, welche ihm wohlgefallen.“

So priesen die Engel des Himmels die Stunde der Geburt des Messias als Werk der Verherrlichung Gottes und der Erfüllung jener goldenen Friedenszeit, von welcher der Prophet Jesaias geweissagt hatte[1]).

Als die Engel sich wieder gen Himmel erhoben hatten, da beschlossen die Hirten, sich alsbald von der Wahrheit dieser Verkündigung, woran sie übrigens nicht zweifelten, auch durch den Augenschein zu überzeugen. Sie näherten sich in Eile der Stadt und fanden Maria und Joseph und das Knäblein in der Krippe. Ihnen erzählten sie die stattgehabte Engelerscheinung, so wie dasjenige, was sich dabei zugetragen hatte. Diese Nachricht der Hirten erfüllte alle, welche sie hörten, mit Verwunderung; Maria aber bewahrte sie bei sich und überlegte ihre Bedeutung in ihrem Herzen[2]).

§. 54.

Die Beschneidung Jesu und die Anbetung der Magier.

Die göttliche Verkündigung der Geburt des Messias war an arme Hirten auf den Fluren von Bethlehem ergangen und hatte diese mit Freude und Lob gegen Gott erfüllt. Die Mutter Jesu und Joseph hatten dadurch eine neue Bestätigung dessen, was ihnen durch den Engel über Jesus verkündigt worden war, erhalten. Andere hatte die Nachricht der Hirten mit Verwunderung erfüllt; nur bei Wenigen aber hatte sie, wie es scheint, wahren Glauben gefunden.

Am achten Tage nach der Geburt ward das Kind gemäß der Vorschrift des Gesetzes beschnitten und erhielt den Namen Jesus, wie der Engel es, noch bevor es empfangen war, genannt hatte.

Die Geburt des Messias sollte nun aber auch der Hauptstadt des Judenlandes nicht länger mehr verborgen bleiben. An der göttlichen Fürsorge sollte es keineswegs liegen, wenn die Freude über die Geburt des verheißenen und lange ersehnten Erlösers nicht das gesammte Volk der

[1]) Jes. c. 9, 5. c. 11, 6—10.

[2]) Lukas scheint durch diese auch c. 2, 50 vorkommende Bemerkung zugleich die Quelle anzudeuten, woraus seine Nachrichten über diesen Gegenstand geflossen sind.

Digitized by Google

Israeliten, sondern nur wenige Fromme, von der wahren Messiashoffnung beseelte Menschen erfüllte.

Das göttliche Walten bei dieser Bekanntmachung der Erscheinung des Messias war aber eigenthümlich, und konnte nur demüthigend und beschämend für das Volk sein, welches der Träger der messianischen Verheißungen war. Eine aus fernem Lande kommende und aus Heiden bestehende Gesandtschaft brachte in die Hauptstadt des Judenlandes die erste Nachricht, daß der König der Juden geboren worden sei. Magier im fernen Osten wußten und verkündigten ein Ereigniß, was gleichsam vor den Thoren Jerusalems sich zugetragen hatte, und dennoch seinen Bewohnern unbekannt geblieben war.

Bald nämlich nach der Geburt und Beschneidung Jesu kamen Magier aus einem Lande, welches im Osten von Palästina lag [1]), nach Jerusalem und fragten: Wo ist der neugeborne König der Juden? Denn wir haben seinen Stern im Morgenlande gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten.

Die Weissagungen der Propheten des alten Bundes über den Messias waren über die Grenzen Palästinas gedrungen und hatten sich einen Weg in die Länder der Heiden gebahnt. Der Stern, welcher nach Bileams Prophezeiung aus Jakob aufgehen sollte, hatte die sternkundigen Magier im Ostlande auf Erscheinungen am Himmel gewiesen, aus denen sie die Nachricht erhielten von der Geburt eines Königs, zu welchem, wenn er einstens sein Panier auf Zion aufpflanzen würde, auch die Heiden sich sammeln würden. Als nun in dieser Zeit der Erwartung in einer bedeutsamen Constellation der Stern des Messias den Magiern aufgegangen, von ihnen beobachtet und seine Bedeutung von denselben im Glauben erkannt worden war; da unternahmen sie die Reise nach Jerusalem und langten nach göttlicher Fügung zu einer Zeit daselbst an, wo der Messias bereits in Bethlehem geboren war.

Die Zahl der Magier ist in der heil. Schrift nicht angegeben. Eine Ueberlieferung im Christenthum bestimmt dieselbe nach der Zahl der Geschenke, welche sie zur Huldigung darbrachten. Daß man sie auch für

[1]) Vgl. ob. S. 74. Nach Justin Dial. c. 78. Tertull. adv. Jud. c. 9 u. A. kamen die Magier aus Arabien. Die Produkte, welche die Magier als Geschenke bringen, deuten gleichfalls auf das glückliche Arabien hin; obgleich Magier auch in andern Ländern, in Persien, Aegypten und Indien lebten.

Digitized by Google

Könige gehalten habe, erwähnt schon Tertullian Adv. Marc. lib. III. c. 13. Eine etwas fernere Tradition nennt auch ihre Namen [1]).

Das Erscheinen der Magier und ihre Frage nach dem neugebornen König der Juden setzte Herodes in Schrecken und erfüllte ganz Jerusalem mit Unruhe. Der alte und kranke Herodes, besorgt um seine Krone, welche er seinen leiblichen Nachkommen zu vererben gedachte, berief auf die unerwartete Nachricht der Fremdlinge das große Synedrium der Juden und legte den Gesetzeskundigen unter ihnen die Frage vor, wo der Messias geboren werden solle? Er erhielt als Antwort: „Zu Bethlehem im Lande Juda: Denn so ist es geschrieben durch den Propheten: Und du Bethlehem, Land Juda, bist keineswegs die geringste unter Judas fürstlichen Städten; denn aus dir wird ein Herrscher hervorgehen, welcher mein Volk Israel regieren wird [2])."

Als Herodes den Geburtsort des Messias erfahren hatte, ließ er die Magier insgeheim zu sich rufen, erforschte von ihnen genau die Zeit, wann ihnen der Stern erschienen sei, und sandte sie darauf nach Bethlehem, indem er sprach: „Ziehet hin und forschet sorgfältig nach dem Kinde, und wenn ihr es gefunden habet, so verkündiget es mir, damit auch ich komme, um ihm zu huldigen." Seine Absicht war, auf diese Weise ohne Aufsehen zu erregen das Kind Jesus, seine Eltern und ihren Wohnort auszukundschaften, um sodann den neugebornen Messias sicher tödten zu können.

Die von Herodes getäuschten Magier zogen hierauf ohne Arges zu ahnen aus Jerusalem nach dem nur gegen vier Stunden entfernten Bethlehem. Zu ihrer großen Freude leuchtete ihnen der Stern auf dem Wege, zog vor ihnen am Himmel her und stand über dem Orte, wo das Kind sich befand. So gelangten sie in das Haus, und sahen das Kind mit Maria seiner Mutter; und sie fielen nieder und beteten es an. Dann öffneten sie ihre Schätze und brachten ihm Geschenke, Produkte ihres Landes, woher sie gekommen waren, Gold, Weihrauch und Myrrhen [3]).

---

[1]) Vgl. Hofmann L. J. S. 127 f. Reliquien der heil. drei Könige werden zu Köln am Rheine aufbewahrt.

[2]) Mich. c. 5, 11.

[3]) Ueber die mystische Deutung der Geschenke vgl. Iren. adv. Haeres. lib. III. c. 9. n. 3 u. Feuardent. Annot. z. h. St.

Digitized by Google

Waren die Magier durch göttliche Führung nach Jerusalem gekommen, um die Hauptstadt des Landes zu benachrichtigen, daß ihnen der große König geboren sei; so sollten sie nun, nachdem sie den Messias gefunden und ihm gehuldigt, keineswegs dem von Herodes beabsichtigten Mordanschlage dienen; sondern sie erhielten eine Weisung im Traumgesichte, nicht mehr zu Herodes zurückzukehren. Hierdurch gewarnt zogen sie auf einem andern Wege in ihr Land.

Aber die göttliche Fürsorge für den Messias ging noch weiter: Auch dem Joseph erschien ein Engel des Herrn im Traume und befahl ihm, mit dem Kinde und seiner Mutter nach Aegypten zu entfliehen, weil Herodes nach dem Leben des Kindes trachte. Da erhob sich Joseph noch in derselben Nacht und begab sich auf den Weg nach Aegypten, wo er bis zum Tode des Herodes verblieb. Am Messias aber erfüllte sich so die Weissagung des Propheten: Aus Aegypten rief ich meinen Sohn [1]).

Nachdem Herodes auf die Rückkehr der Magier vergeblich gewartet hatte und sich endlich von ihnen getäuscht sah, gerieth er in großen Zorn, und suchte jetzt durch einen grausamen und ausgedehnten Blutbefehl seine Absicht zu erreichen. Er sandte nach Bethlehem und ließ daselbst und im ganzen Grenzgebiete alle Kinder von zwei Jahren und darunter tödten, nach der Zeit, wie er die Sternerscheinung von den Magiern erforscht hatte. Damals erfüllte sich des Jeremias Weissagung über Rama und Rahel, die Stammmutter des Hauses Davids, welche bei Bethlehem begraben lag (Gen. c. 35, 19): „In Rama hörte man eine Stimme, Weinen und Klagen und vieles Jammern; Rahel weinte über ihre Kinder und war untröstlich, weil sie nicht mehr sind [2])."

Herodes überlebte seine grausame That, wodurch er den Messias zu tödten gehofft hatte, nur noch einige Monate. Mit den wachsenden Leiden, welche die Heilquellen zu Kalirrhoe nicht zu lindern vermochten, steigerte sich seine nach Uebelthat dürstende Leidenschaft so sehr, daß nur der Tod ihr ein Ziel zu setzen vermochte [3]).

Nach dem erfolgten Tode des Herodes erschien der Engel des Herrn dem Joseph in Aegypten und befahl ihm, in das Land Israel zurückzu-

[1]) Hos. c. 11, 1.
[2]) Jerem. c. 31, 15.
[3]) Vgl. Jos. Antiq. lib. XVII. c. 6. n. 5.

Digitized by Google

kehren, weil Diejenigen, welche nach dem Leben des Kindes trachteten, gestorben seien. Daraufhin kehrte Joseph mit dem Kinde und Maria, seiner Mutter, in das Land Israel zurück. Da er aber, daselbst angekommen, vernahm, daß Archelaus an der Stelle seines Vaters Herodes die Herrschaft über Judäa führe; so fürchtete er sich dorthin, wie die Richtung seines Weges gebot, zu gehen. Nachdem er im Traume eine göttliche Weisung erhalten hatte, begab er sich in das Gebiet von Galiläa und nahm seinen Wohnsitz in Nazareth.

§. 55.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Das dritte Evangelium, in welchem die Ankunft der Magier in Jerusalem und Bethlehem, der damit in Verbindung stehende Bethlehemitische Kindermord und die Flucht nach Aegypten nicht erwähnt sind, enthält nebst der Nachricht über die Geburt und Beschneidung Jesu noch die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel zu Jerusalem.

Als die nach dem Gesetze Moses bestimmten Tage der Reinigung Marias um waren, wurde Jesus nach Jerusalem gebracht, um ihn dem Herrn darzustellen. Als gesetzliches Reinigungsopfer brachte Maria, die Mutter Jesu, das Opfer der Armen, welches nach dem Gesetze in einem Paar Turteltauben, oder in zwei jungen Tauben bestand [1]).

Bei dieser Darstellung des Herrn im Tempel geschah es, daß sich auch ein alter, ehrwürdiger und frommer Mann aus den Einwohnern Jerusalems einfand, Namens Symeon [2]). Dieser war erfüllt vom heiligen Geiste und voller Erwartung des Erlösers. Auch hatte er eine Weissagung durch den heil. Geist erhalten, daß er nicht eher sterben werde, bis er den Gesalbten des Herrn gesehen habe. Auf Antrieb des heil. Geistes kam er in den Tempel als die Eltern Jesu das Kind daselbst darbrachten. Durch denselben Geist erleuchtet erkannte er in dem Säugling den verheißenen Messias, und er nahm ihn in seine Arme, pries Gott und sprach: „Nun entlässest du, o Herr, deinen Diener im Frieden nach deinem Worte;

[1]) Lev. c. 12, 6.

[2]) Näheres über Symeon, welcher nach der Hist. de nat. Mar. Einhundert und dreizehn Jahre alt gewesen sein soll, ist nicht bekannt. Die Sagen über ihn vgl. Niceph. H. E. lib. I. c. 12.

Digitized by Google

denn meine Augen haben dein Heil gesehen, was du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht zur Offenbarung für die Heiden und eine Verherrlichung für dein Volk Israel." Darauf wandte er sich an die darüber erstaunten Eltern, segnete sie und sprach zu Maria: „Siehe, Dieser ist da zum Falle und zur Auferstehung Vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird. Deine Seele aber wird ein Schwerdt durchfahren, auf daß die Gedanken aus den Herzen Vieler offenbar werden."

So erkannte Symeon den geborenen Messias und weissagte über ihn und seine Leiden, welche Maria mitempfinden sollte.

Auch einer hochbetagten, frommen Prophetin, Namens Anna, einer Tochter Phanuels aus dem Stamme Aser, welche seit ihrem langen Wittwenstande nicht mehr aus den Räumen des Tempels gewichen war, ward es damals geoffenbart, daß der im Tempel Gott dargebrachte Jesus der verheißene Messias sei. Diese trat in derselben Stunde auf und gab Zeugniß vom Herrn und redete über ihn zu Allen, welche die Erlösung Jerusalems erwarteten.

Nachdem aber die Eltern Jesu Alles nach dem Gesetze vollbracht hatten, kehrten sie nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth zurück.

Eine Schwierigkeit, welcher die chronologische Einreihung dieser Erzählung unterliegt, darf hier nicht unerörtert bleiben: Es fragt sich nämlich, wann und von welchem Orte aus diese Darstellung Jesu im Tempel zu Jerusalem erfolgt sei? Die Erzählung selbst giebt uns hierüber keine ganz sichere Auskunft. Die Darstellung geschah als die gesetzlichen Tage der Reinigung Marias um waren. Diese Angabe führt nach Lev. c. 12, 4 auf den Zeitraum von vierzig Tagen nach der Geburt Jesu, von welchem ohne nöthigende Gründe auch nicht abzugehen ist, wenn es auch offenbar ist, daß besondere Umstände, wie Krankheit der Mutter oder des Säuglings, Gefahr u. A. eine Verschiebung der Reise nothwendig machen konnten, in welchem Falle dem Gesetze durch eine spätere Erfüllung Genüge geleistet werden mußte.

Ob die Reise nach Jerusalem von Bethlehem aus unternommen worden sei, dies ist in der Erzählung nicht zu erkennen; denn die Anknüpfung bei Luk. c. 2, 22 ist eine zu unbestimmte, als daß man daraus auf Bethlehem als den Ausgangspunkt der Reise schließen könnte, und die Angabe a. a. O. c. 2, 39, daß die Eltern Jesu nach erfolgter Darstellung im

Digitized by Google

Tempel in ihre Stadt Nazareth zurückgereist seien, beweist nicht, daß die Darstellung von Nazareth aus erfolgt sein müsse.

War die Darstellung Jesu im Tempel genau zur gesetzlichen Zeit erfolgt; so fiel sie, wenn wir als Geburtstag des Herrn den 25ten Dezember festhalten, auf den zweiten Februar unserer Jahrform. An diesem Tage feiert auch die Kirche in dem Cyklus der Marienfeste das Fest der Reinigung Marias, ohne daß hierdurch eine Garantie für die Zeit der Darstellung Jesu im Tempel gegeben werden sollte. Da nach der Darstellung Jesu die heil. Familie nach Nazareth ging, so muß die Ankunft der Magier vor diese Zeit gesetzt werden. Daß aber nach der Abreise der Magier und zu Lebzeiten des Herodes noch von Bethlehem aus die Reise der heil. Familie nach Jerusalem und die Darstellung Jesu im Tempel erfolgt sei, ist nicht anzunehmen; wenn man auch zugestehen muß, daß die Erzählung bei Matth. c. 2, 13 keineswegs unterstellt, daß die Flucht nach Aegypten alsbald nach der Abreise der Magier, und zwar von Bethlehem aus, erfolgt sein müsse. Konnten aber die Eltern Jesu nicht zu Lebzeiten des Herodes nach Jerusalem reisen; so folgt, daß die Darstellung Jesu im Tempel erst nach ihrer Rückkehr aus Aegypten statt gefunden hat, möglicher Weise auf dieser Rückreise selbst, wo Joseph anfänglich des Archelaus wegen, welcher aber wahrscheinlich bereits auf dem Wege nach Rom war, Bedenken trug nach Judäa zu gehen, welches Bedenken aber durch die ihm gewordene göttliche Belehrung beseitigt worden sein konnte. Falls die Darstellung Jesu im Tempel aber nicht in die Zeit dieser Rückreise fällt, so ist sie von Nazareth aus später, während der Abwesenheit des Archelaus von Jerusalem unternommen worden.

§. 56.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel zu Jerusalem.

Ueber die fernere Jugendgeschichte Jesu enthalten die kanonischen Evangelien außer Lukas keine Nachrichten. Dieser Evangelist dagegen, nachdem er sich allgemein über die Jugendzeit Jesu c. 2 v. 40 in den Worten geäußert: „Das Kind aber wuchs heran und nahm zu, erfüllt von Weisheit, und die Gnade Gottes war auf ihm," theilt außerdem noch eine Scene aus der Jugendgeschichte Jesu mit, welche nicht nur einen Einblick in das Leben der heil. Familie gewährt; sondern auch über

Digitized by Google

den unter dem Einfluß des heil. Geistes stehenden Jesus, sein Streben und Wollen schon im Kindesalter, Aufschluß giebt.

Die Eltern Jesu pflegten nach der Sitte der frommen Israeliten jährlich auf das Passahfest nach Jerusalem zu reisen. Als Jesus das zwölfte Lebensjahr erreicht hatte, wo er nach Jüdischer Sitte und Regel zum Erscheinen vor Jehovah verpflichtet war, reiste er auch mit Maria und Joseph hinauf nach Jerusalem. Nach dem Feste aber, als seine Eltern mit der Festcaravane wieder in die Heimath zurückkehrten, da blieb Jesus ohne Vorwissen der Eltern in Jerusalem zurück. Als diese ihn vermißten, glaubten sie, daß er sich bei der Reisegesellschaft befinden werde und legten ihre Tagreise zurück; sodann suchten sie ihn bei ihren Verwandten und Bekannten. Da sie ihn aber nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück und suchten Jesus daselbst. Erst nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel, wo er mitten unter den Lehrern saß, ihnen zuhörte und Fragen an sie richtete; so daß Alle, die ihn hörten, über seinen Verstand und seine Antworten erstaunt waren[1]). Maria aber sprach zu ihrem wiedergefundenen Sohne die Worte: „Kind, warum hast du uns das gethan? Sieh dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Jesus aber antwortete: „Warum suchtet ihr mich? Wisset ihr nicht, daß ich in dem, was meines Vaters ist, sein muß?" Hierdurch wies er darauf hin, daß er sich hier im Tempel und bei der Auslegung des göttlichen Gesetzes an dem richtigen Orte befinde. Der tiefere Sinn dieser Worte ward aber damals nicht verstanden; die Mutter Maria jedoch bewahrte diese Worte in ihrem Herzen. Hierauf zog Jesus mit seinen Eltern wieder nach Nazareth und blieb ihnen gehorsam, und nahm zu an Weisheit und Lebensjahren und an Gnade bei Gott und den Menschen[2]).

§. 57.

Ueber die übrige Lebenszeit Jesu und seine Verhältnisse bis zu seinem öffentlichen Auftreten als Messias haben wir auch außerhalb der kanoni-

[1]) In der Umgebung des Tempels und wahrscheinlich in den Hallen des Weiber-Vorhofs befanden sich die Schulen der Rabbinen, worin das Gesetz erklärt und die übrigen Unterrichtsgegenstände mitgetheilt wurden. Sehr ausführlich berichtet das Evgl. Inf. Arab. c. 50—53 über den Inhalt der Unterredungen des zwölfjährigen Jesus mit den Jüdischen Lehrern.

[2]) Vgl. hierüber Athanas. Orat. III. contra Arian. c. 51. (T. I. p. 475) u. Greg. Naz. Orat. XLIII. in laud. Basilii c. 38.

Digitized by Google

schen Evangelien keine irgendwie verbürgten, glaubwürdigen Nachrichten. Die schon bei Justin Dial. c. 88 vorkommende und auch in das Evangelium infantiae Servatoris c. 38 übergegangene Erzählung, wornach Jesus für einen Zimmermann gehalten worden sei, weil er Zimmermanns-Arbeiten, Pflüge und Joche, gefertigt habe, zeigt sich ziemlich deutlich als eine an Mark. c. 6, 3 angelehnte und daraus entstandene Sage, daß die Juden Jesus für den Sohn des Zimmermanns Joseph hielten, weshalb sie nach Mark. a. a. O. sich bei seinem offenen Auftreten als Messias in Nazareth gegenseitig fragten: Ist dieser nicht der Zimmermann?

Andere größtentheils in den apokryphischen Evangelien enthaltene Nachrichten lassen die Eltern des Herrn in Aegypten nach Hermopolis ziehen (Sozom. V, 21), und Jesus drei Jahre in Aegypten verweilen. Außerdem berichten sie über Krankenheilungen und andere Wunderwirkungen, welche Jesus in seiner Jugend vollbracht habe. Auch nennen sie einen Lehrer Jesu, Namens Zachäus, so wie einen zweiten noch unterrichtetern Lehrer, und berichten ferner, daß Jesus von seinem zwölften Jahre an begonnen habe, seine Wunder, Geheimnisse und Mysterien verborgen zu halten und das Gesetz zu erforschen. Alle diese Nachrichten gehören der spätern dichtenden Sage an, und haben keinen geschichtlichen Werth[1]).

Daß Jesus keinen gelehrten Unterricht in den Schulen der Rabbinen erhalten habe, folgt sowohl aus der Verwunderung der Einwohner von Nazareth als Jesus unter ihnen lehrend auftrat[2]), als auch besonders aus Joh. c. 7, 15, wornach die Juden am Hüttenfeste 782 u. c. über das Lehren Jesu verwundert fragten: „Wie kennt der die Schrift, da er doch nicht gelernt hat?" Jesus selbst bestätigt diese Unterstellung über ihn in sofern, als er a. a. O. v. 16 auf den göttlichen Ursprung seiner Belehrung hinweist. Seine Reden und die Lehrweise, worin er dieselben mittheilte, machten auf die Juden einen solchen Eindruck, daß sie dieselben für ganz verschieden von den Belehrungen der Schriftgelehrten und Pharisäer hielten. Dasselbe bezeugt auch der Evangelist Matthäus, indem er c. 7, 29 bemerkt, Jesus habe gelehrt als Einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.

[1]) Dieselben sind zusammengestellt bei R. Hoffmann Leb. Jesu S. 185 ff.
[2]) Matth. c. 13, 55; Mark. c. 6, 3 f.; Luk. c. 4, 16 f.

Digitized by Google

seiner Verkündigung, bekannte seine Sünden und ließ sich von ihm zur Weihe auf die Theilnahme am künftigen Messiasreiche taufen. Auch aus dem fernen Galiläa und der Gegend am See Genesareth sammelten sich Zuhörer, Täuflinge und Jünger um ihn. Die nachmaligen ersten Jünger Jesu: Johannes, Andreas, Petrus, Philippus und Nathanael, sämmtlich aus Galiläa stammend, waren zuerst Johannesjünger.

Außer der allgemeinen und längere Zeit fortgesetzten Bußpredigt, worin dem Volke Israel seine Sündhaftigkeit und die Nothwendigkeit der Sinnesänderung gezeigt wurde, belehrte Johannes auch einzelne Volksklassen über ihre Pflichten, zur Erfüllung der Weissagung des Malachias, wornach er das wahre gottgefällige Leben in dem Volke wieder herstellen sollte. Seine Belehrungen machte er durch Beispiele deutlich und leicht faßlich. Als das Volk ihn fragte, was es thun solle? Da erklärte er ihm die Pflicht der Nächstenliebe, indem er sagte: Wer zwei Gewänder besitzt, der theile mit dem, der keines hat, und wer Speise besitzt, der handle in gleicher Weise. Als Zöllner, welche sich taufen ließen, ihn über ihre Pflichten befragten, erwiderte er dieser in dem üblen Leumund der Habsucht stehenden Menschenklasse: Fordert nicht mehr als euch befohlen ist, d. h. fordert keinen andern als den gesetzlichen Zoll. Zu den Kriegsleuten aber sprach er: Beraubet und übervortheilet Niemanden, und begnüget euch mit eurem Solde.

Seine Belehrung verwandelte sich aber in eine sehr scharfe und drohende Strafrede, als auch viele Pharisäer und Sadduzäer ohne Bußgesinnung zu ihm kamen, um sich, wie es scheint aus Akkommodation an die Menge, durch die Taufe des Johannes für das Messiasreich vorbereiten zu lassen. Diesen rief er zu: „Ihr Natterngezücht! Wer hat euch gelehrt dem kommenden Zorne entfliehen zu können. So bringt nun würdige Früchte der Buße und beginnet nicht unter einander zu reden: Wir haben Abraham zum Vater: Denn ich sage euch, Gott kann aus diesen Steinen hier dem Abraham Kinder erwecken. Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum, welcher keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und in das Feuer geworfen."

Daß Johannes ohne alles Ansehen der Person lehrte und auf die Beobachtung der Gerechtigkeit drang, dies ergiebt sich außer der obigen Strafrede auch aus seiner Aeußerung gegen Herodes Antipas in einer

Digitized by Google

Angelegenheit, wobei dieser den strengen Bußprediger gewiß nicht zu hören wünschte. Herodes besaß nämlich als rechtmäßige Gemahlin eine Tochter des Arabischen Königs Aretas. Auf einer Reise nach Rom hatte er die Herodias, ein Weib seines Halbbruders Herodes, genannt Philippus, kennen gelernt und mit dieser einen Ehevertrag heimlich verabredet und später auch ausgeführt[1]). Johannes, welcher in der ersten Zeit im Gebiete des Tetrarchen Herodes sich aufhielt, sprach deshalb zu ihm: Es ist dir nicht erlaubt, das Weib deines Bruders zu besitzen. Dadurch zog er sich die Abneigung des Herodes, und außerdem einen unauslöschlichen Haß der Herodias zu. Die erste Folge davon war die durch Verdächtigung bei Herodes bewirkte Gefangennehmung des Johannes, und später seine Ermordung.

Fragt man nach der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit des Johannes, so ist der Anfang derselben nur annähernd genau zu bestimmen. Nach dem Zeugnisse des Evangelisten Lukas c. 3, 1 ff. fällt sie in das fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, welches wir oben §. 23 als das dreizehnte seiner wirklichen Regierung erkannten. Demnach ist Johannes im Jahre 779 u. c. öffentlich aufgetreten. Da die Taufe Jesu durch Johannes in den Monat Januar des Jahres 780 u. c. fällt und dabei schon eine geraume Zeit des Wirkens des Johannes vorausgesetzt ist, indem sich damals schon Jünger des Johannes aus Galiläa um ihn gesammelt hatten, und selbst eine Sendung des großen Synedriums zu Jerusalem mit einer amtlichen Anfrage über ihn und seine Taufe bald nachher an ihn erging: so läßt sich annehmen, daß Johannes um mehrere Monate vor der Taufe Jesu öffentlich aufgetreten sei. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich daher der Anfang seiner Wirksamkeit in den Herbst des Jahres 779 u. c. setzen.

Die Aufgabe des Johannes, welche darin bestand, daß er vor dem Messias hergehen und ihm den Weg bereiten sollte, schloß auch in sich,

---

[1]) Vgl. Jos. Antiq. XVIII, 5, 1. Matth. c. 14, 3 ff. Mark. c. 6, 17 ff. Die Differenz zwischen Josephus und den Evangelisten in Betreff des Namens des ersten Gemahls der Herodias löst sich am Einfachsten durch die Annahme, daß die Evangelisten den besondern Namen nennen, unter welchem dieser Sprößling des Herodes genannt wurde, während Josephus den Familien-Namen angiebt. Vgl. B. Gams Joh. der Täufer im Gefängnisse. 1853. c. 3 ff.

Digitized by Google

daß er die Nähe des kommenden Messias verkündigte, und als er wirklich erschien, ihn als solchen bezeugte. Beides vollbrachte Johannes, indem er zu verschiedenen Malen von Christus Zeugniß ablegte. War schon sein Auftreten, seine Predigt und seine Taufe in Verbindung mit den betreffenden Prophetien eine Ankündigung, daß das Messiasreich nahe war; so sprach er dies auch ausdrücklich in seiner Predigt aus, indem er darin zur Buße aus dem Grunde aufforderte, weil das Himmelreich nahe sei. Als sich aber unter dem Volke die Ansicht über ihn verbreitete, er möchte selbst der Messias sein, und als diese Ansicht das große Synedrium in Jerusalem bewog, eine Gesandtschaft von Priestern und Leviten aus der Sekte der Pharisäer an ihn nach Bethanien abzuordnen und ihn ausdrücklich zu fragen, Wer er sei? da erklärte er: Er sei weder Christus, noch der Elias, noch der Prophet, wie das Volk diesen und jene erwartete; sondern er sei die von Jesaias geweissagte Stimme des Rufers in der Wüste: „Bereitet den Weg des Herrn"; seine Taufe aber, erklärte er weiter, sei eine bloße Wassertaufe zur Buße. Von dem Messias dagegen bezeugte er, daß er ungekannt sich bereits in ihrer Mitte befinde (Joh. c. 1, 26); dieser werde nach ihm kommen und über ihm sein, weil er vor ihm gewesen sei und er nicht werth sei, dessen Schuhriemen zu lösen. Dieses Zeugniß legte Johannes über Jesus ab nach dessen Taufe, als er sich in der Wüste befand und Johannes selbst bereits die göttliche Beglaubigung über den Messias erhalten hatte, welche ihm verheißen worden war (Joh. c. 1, 29. 33). Dasselbe Zeugniß hatte er aber auch schon vorher und wiederholt vor dem Volke abgelegt, indem er sprach: „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin nicht werth ihm die Schuhriemen zu lösen und seine Sandalen zu tragen. Dieser wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen. Er hat die Wurfschaufel in seiner Hand und wird seine Tenne reinigen. Den Weizen wird er in seine Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen." Als Jesus endlich nach der Taufe und nach vollbrachter Versuchung wieder in der Nähe des Johannes erschien, da bekannte er ihn öffentlich als das Lamm Gottes, welches die Sünden hinwegnehme und berief sich dabei auf seine frühere Bezeugung, noch bevor er ihn gekannt hatte (Joh. c. 1, 30).

Digitized by Google

§. 59.

Die Taufe Jesu.

Johannes, welcher demnach schon vor der Taufe Jesu, im Geiste seiner göttlichen Sendung wußte, daß der Messias bereits in der Menschheit erschienen, aber von den Juden noch ungekannt sei, kannte gemäß seiner eigenen Erklärung gleichfalls den Messias noch nicht von Person. Er hatte aber eine Offenbarung erhalten, daß der, auf welchen er den Geist herabkommen und bleiben sehe, derjenige sei, welcher mit dem heil. Geiste taufen werde. Diese Offenbarung ward ihm bei der Taufe Jesu, und hatte er bis dahin den Messias noch als den kommenden verkündigt, so war er von nun an im Stande, denselben als in der Person Jesu erschienen zu bezeichnen.

Wollte man hiergegen einwenden, daß Johannes durch die Erzählung seiner Mutter Elisabeth und seines Vaters Zacharias über Jesus als Messias unterrichtet sein konnte; so ist hierauf zu bemerken, daß so wie Johannes durch göttliche Berufung am Jordan erschien, so auch seine Gewißheit über den Messias nicht auf menschlichem Zeugnisse, sondern auf göttlicher Beglaubigung zu beruhen hatte. Von dieser seiner Erkenntniß über den Messias ist daher sein übriges mögliches Wissen über Jesus wohl zu unterscheiden.

Jesus begab sich, als die Zeit seines öffentlichen Hervortretens gekommen war, von Nazareth in Galiläa nach Bethanien zu Johannes an den Jordan, um sich von ihm taufen zu lassen. Der Täufer aber, welcher durch höhere Eingebung in diesem Augenblicke Jesus erkannte, hielt ihn ab, indem er sagte: „Ich habe nöthig von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?" Jesus aber hatte aus Demuth sich zur Taufe des Johannes begeben. Zugleich sollte er durch dieselbe dem Johannes selbst und der Welt als Sohn Gottes offenbar werden. Darum erwiderte er dem Johannes: „Laß es nun zu; denn so ziemt es uns die ganze Gerechtigkeit zu erfüllen." Da vollzog Johannes an ihm die Taufe. Als aber Jesus hierauf wieder aus dem Wasser emporstieg und betete; da öffnete sich der Himmel über ihm und der heilige Geist stieg in sichtbarer Gestalt wie eine Taube auf ihn herab, und eine Stimme kam vom Himmel und

Digitized by Google

sprach: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Wohlgefallen“[1]).

Durch die Erscheinung bei der Taufe Jesu hatte Johannes das verheißene Zeichen, woran er den Messias mit Sicherheit zu erkennen hatte, erhalten und er wußte nunmehr, daß die Zeit seines Wirkens zu Ende ging. Doch aber hörte er nicht sofort auf zu taufen, sondern er verlegte den Ort seiner Wirksamkeit nach Aenon in der Nähe von Scythopolis auf die Westseite des Jordans und fuhr fort in seinem Berufe. So wie nämlich sein Hervortreten aus der Wüste nicht ein Akt des eigenen Ermessens war, sondern auf Grund einer göttlichen Berufung statt fand; so stellte er auch seine Mission nicht nach eigener Beurtheilung ein; sondern er verharrte in derselben bis ihm eine höhere Weisung darüber zu Theil ward. Seine eigenen Jünger aber wies er jetzt wiederholt auf Jesus als den Messias hin und erklärte ihnen, daß dieser wachsen, er aber abnehmen müsse[2]).

§. 60.

Die Versuchung Jesu.

Alsbald nach der Taufe begab sich Jesus auf Antrieb des heil. Geistes, von welchem er erfüllt war, in die Wüste, um von dem Satan versucht zu werden (Matth. c. 4, 1).

Die Wüste, wohin sich Jesus zurückzog, ist in der Nähe des Ortes, wo Johannes taufte, zu suchen. Die Ueberlieferung nennt die Wüste Juda, und zwar in derselben die Quarantania, nördlich von Jericho, als diesen Ort. Mit Rücksicht auf die bestimmte Bezeichnung dieser Wüste bei den Evangelisten (εἰς τὴν ἔρημον), und die Nähe derselben bei Bethanien, ist diese Ueberlieferung glaubwürdig.

Fragt man nach dem Zwecke, warum Jesus vom heil. Geiste in die Wüste geführt und dort versucht wurde; so geben die Berichte der heil.

---

[1]) Matth. c. 3, 13—17; Mark. c. 1, 9—11; Luk. c. 3, 21—22. Eine Nachricht bei Justin Dial. c. 88 setzt die Taufe Jesu mit einer Feuererscheinung im Jordan in Verbindung und giebt als Inhalt der Stimme vom Himmel die Stelle Ps. 2, 2 an. Der erste Theil dieser apokryphisch-traditionellen Nachricht findet sich auch in den Sibyllen und in der sogenannten Praedicatio Petri. Vgl. meine Schrift: Schrift und Tradition S. 111 u. 113.

[2]) Joh. c. 1, 29. 36; c. 3, 27—30.

Digitized by Google

Schriftsteller deutlich zu erkennen, daß die Ueberwindung des Satan mit der Sendung des Messias eng zusammenhängt. Da die ersten Eltern durch den Satan versucht worden und dieser Versuchung erlegen waren, und so seitdem dem Fürsten der Hölle Gewalt über die Menschen gegeben war: so sollte der Wiederhersteller des Menschengeschlechts als zweiter Adam beim Beginne seiner Sendung den Satan in der Versuchung überwinden, so daß Jesus schon vor seinem Leidenstode, wodurch die Gewalt des Satan über die Welt vernichtet wurde, sagen konnte: „Es kömmt der Fürst dieser Welt, und an mir hat er nichts (Joh. c. 14, 30)," und: „Ich habe die Welt überwunden (Joh. c. 16, 33)."

Außerdem beginnen mit dieser Versuchung die Leiden des Gottessohnes, wodurch er als Führer zum Heile vollendet werden sollte (Hebr. c. 2, 10). So wie nun jedes freie Wesen in der Welt nach göttlichem Rathschluß eine Freiheitsprobe durch Ueberwindung des Bösen liefern mußte, so die ersten Menschen, so auch die Engel; so sollte auch dem Gottmenschen als Menschensohn eine Prüfung durch den Fürsten der Finsterniß nicht vorenthalten bleiben, welche er wie die übrigen Leiden, die der böse Feind ihm bereitete, aus freiem Willen übernahm [1]).

An diesen Zweck der Versuchung Jesu reiht sich ein anderer an: Jesus war gekommen, um als Menschensohn auch der Welt durch Wort und Wandel ein Musterbild zu sein. Als Beispiel stellte er sich in der Versuchung hin, indem er zeigte, wie alles Böse überwunden werden könne und solle [2]).

Satan aber versuchte Jesus, weil er als die personifizirte Bosheit und der Feind des Menschengeschlechtes keinen vom Weibe Gebornen unversucht läßt. Dem Fürsten dieser Welt war zwar die durch die göttlichen Weissagungen verkündigte beabsichtigte Erlösung des Menschengeschlechts und die Erscheinung des Messias in der Welt nicht unbekannt; daß ihm aber der Heilsplan selbst in seiner Verwirklichungsweise und die Natur des Messias nicht bekannt waren, dies ist schon durch den heil. Ignatius (ad Ephes. c. 19), und später bei Hieronymus u. A. ausgesprochen, und ergiebt sich auch aus den ohnmächtigen Versuchen des Satan, das Heilswerk zu verhindern.

[1]) Vgl. Greg. Magn. Homil. XVI. in Evang. Hilar. in Matth. Comment. Can. 3.
[2]) Hilar. a. a. O.

Digitized by Google

Jesus begann seine Vorbereitung mit einem vierzig Tage und vierzig Nächte fortgesetzten Fasten, ohne irgend welche Speise zu sich zu nehmen. Er wurde durch Gotteskraft erhalten, nach dem Vorbilde der Erhaltung des Moses auf dem Sinai und des Elias auf seinem Wege zum Berge Horeb[1]). Nach Verlauf dieser Zeit des Fastens hungerte ihn. Jetzt trat der Versucher zu ihm heran und sprach: „Wenn du der Sohn Gottes bist, so sprich, daß diese Steine Brod werden."

Christus besaß die göttliche Wunderkraft nach seiner gottmenschlichen Natur und zum Zwecke seiner Sendung. Er übte sie in Einheit mit dem Willen des Vaters im Himmel. Nicht aber besaß er diese Kraft, um nach Aufforderung des Fürsten dieser Welt außerhalb des Heilsplanes zur Stillung des eigenen Hungers, oder zur Erhaltung des eigenen Leibes-Lebens sie zu gebrauchen. Ein Eingehen auf des Satan Vorschlag wäre deshalb sowohl mit Rücksicht auf den Ursprung, als mit Rücksicht auf den Zweck eine Opposition gegen den Gotteswillen und somit eine Störung des Erlösungsplanes gewesen, welcher seine Verwirklichung auf Erden in einem vollen Gehorsam des Sohnes unter den Willen des Vaters finden sollte.

Jesus wies diese erste Versuchung zurück mit den Worten der Schrift: „Es steht geschrieben: Der Mensch wird nicht allein vom Brode leben, sondern von jeglichem Worte, welches aus dem Munde Gottes kömmt[2])." Hierdurch hatte der Messias auf den Gotteswillen, als die wahre Lebensquelle, wodurch der Mensch erhalten werde und welche ihn der Nothwendigkeit überhebe, ein Wunder zur Stillung seines Hungers zu vollbringen, verwiesen und seinen freien Gehorsam unter dem Willen Gottes bekundet.

Nachdem die erste Versuchung überwunden war, ließ Satan bald eine zweite folgen. Hatte Jesus nicht eingewilligt, außerhalb des Zweckes seiner Sendung, in der Wüste, entfernt von den Menschen ein Wunder auf Anrathen Satans zu thun; so hoffte dieser, daß er es nicht verschmähen werde, vor den Einwohnern Jerusalems, und scheinbar mehr im Zusammenhange mit seiner Sendung als Messias, ein Wunder zu vollführen; und zwar ein solches, welches den Erwartungen der meisten Menschen vom Messias wohl zugesagt und ihm daher seine sofortige

[1]) Exod. c. 24, 18; Dt. c. 9, 9. 18; 1. Reg. c. 19, 8.
[2]) Deut. c. 8, 3.

Digitized by Google

Anerkennung als Messias in Jerusalem gesichert haben würde. Demnach führte Satan den Messias auf die Zinne des Tempels zu Jerusalem und forderte ihn hier unter Hinweisung auf eine Prophetenstelle auf, ein Wunder zu thun, indem er sprach: Bist du der Sohn Gottes, so stürze dich von hier hinab; denn es steht geschrieben: „Seinen Engeln befiehlt er um deinetwillen, und auf Händen werden sie dich tragen, damit du nicht deinen Fuß an einen Stein anstoßest[1])."

Aber der Messias war nicht in die Welt gekommen um, wie Viele es erwarteten, die Vornehmen und Angesehenen der Juden zuerst zu gewinnen und in der Hauptstadt des Landes den irdischen Thron Davids wieder aufzurichten. Vielmehr sollte den Armen im Geiste das Evangelium verkündigt und die demuthsvolle Niedrigkeit gesucht, zum Reiche Gottes eingeladen und in demselben erhöht werden. Seine Wunderwirkungen als Manifestation des allmächtigen Gottes hatten keineswegs den Zweck der Ostentation, um Staunen unter einer ungläubigen Menge zu erregen und so dieselbe zu gewinnen. Nicht durch ein feierliches Herabschweben von der Zinne des Tempels, und am wenigsten auf Veranlassung des Satan, sollte der Messias seine Sendung beweisen. Darum erwiderte Jesus dem Versucher abermals mit den Worten der Schrift: „Wiederum steht geschrieben, du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen[2])." So unterwarf sich Jesus abermals völlig dem Gotteswillen, welchen er zu vollbringen erschienen war, und überwand damit die zweite Versuchung.

Aber Satan ließ noch nicht ab von ihm. War es ihm nicht gelungen, das Messiasreich in seinem Entstehen dadurch zu untergraben, daß er die ersten Handlungen des Messias in Opposition gegen den Willen Gottes brachte; so wollte er nun dem Messias selbst behilflich sein zur Gründung seines Reiches. Er wollte nicht nur alle bisher angewandten Erschwerungen und Hinderungen fallen lassen; sondern ihm selbst alles auf Erden überlassen unter der Einen Bedingung, daß der Messias ihn als den Fürsten dieser Welt, welchem sie seit dem Sündenfalle verfallen war, und worauf er nach Willkür seinen Einfluß übte, feierlich durch eine Huldigung anerkenne. Darum führte er Jesus auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm von da aus alle Reiche der Erde sammt ihrer Herr-

[1]) Ps. 91, 11.
[2]) Dt. c. 6, 16.

Digitized by Google

lichkeit und sprach: „Alles dieses will ich dir geben, denn es ist mein und ich gebe es wem ich will, wenn du niederfällst und mich anbetest."

Durch ein Eingehen auf den Plan des Satan wäre nach dessen Ansicht und Absicht ein Weltreich erstanden, mächtiger als je eines zuvor, und Satan hätte nach wie vor in demselben geherrscht. Die Sünde in der Welt wäre nicht nur geblieben, sondern gewachsen. An eine Erlösung des Menschengeschlechts von dem Uebel war dabei nicht zu denken.

Jesus aber, welcher gekommen war um das Reich des Satan zu zerstören, konnte keinen Bund mit dem Fürsten der Welt eingehen, um unter seinem Schutze frei von Verfolgungen und im höchsten irdischen Glanze zu regieren. Das Reich, welches er gründen wollte, war nicht von dieser Welt; sondern in ihm sollte die Welt überwunden werden. Es hatte nichts gemein mit dem Vater der Lüge; sondern beruhte auf Wahrheit. Darum wies Jesus diese dritte Versuchung ab, indem er die angemaßte Herrschaft und Macht Satans zurückweisend sprach: „Weiche von mir Satan! denn es steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen." Dreimal überwunden verließ ihn jetzt der Satan und die Engel kamen und dienten dem Sohne Gottes.

Wie der Evangelist Lukas c. 4, 13 bemerkt, stand Satan von Jesus ab eine Zeitlang. Seine spätere Versuchungsweise war aber eine andere. Nicht mehr suchte er Jesus zu seinem Willen, zu einem Eingehen in seine Pläne zu verführen; sondern er trat von nun an als der angestammte Feind des Messiasreiches, an welchem er keinen Theil hatte, demselben entgegen und suchte es dadurch zu hindern, daß er einen Zustand in der Welt hervorbrachte, welchen der Herr selbst bei mehreren Gelegenheiten schildert: So wenn er zu seinen Verwandten spricht (Joh. c. 7, 7): „Die Welt kann euch nicht hassen, mich aber haßt sie; weil ich Zeugniß über sie ablege, daß ihre Werke böse sind." Und zu den Juden (Joh. c. 8, 44): „Ihr habet den Satan als Vater und seid willens, die Gelüste eures Vaters zu vollbringen. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und hat in der Wahrheit nicht bestanden, weil in ihm keine Wahrheit ist. Wenn er Lüge redet, so redet er wie es ihm gehört, weil er ein Lügner und ein Vater der Lüge ist." Seinen Jüngern selbst bezeichnete er die Versuchungen des Satan in folgender Weise: „Ich werde nicht mehr viel mit euch reden; denn es kömmt der Fürst der Welt, und an mir hat er

Digitized by Google

nichts; aber (er kömmt) damit die Welt erfahre, daß ich den Vater liebe und wie mir der Vater aufgetragen hat, also handle" (Joh. c. 14, 30.). Ferner: „Wenn die Welt euch haßt, so wisset, daß sie mich früher haßte als euch. Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt auserwählt habe, deshalb haßt euch die Welt. Gedenket des Wortes das ich zu euch gesprochen habe: „Der Diener ist nicht größer als sein Herr: wenn sie mich verfolgten, so werden sie auch euch verfolgen." (Joh. c. 15, 18 ff.)

Solcher Art waren die späteren Unternehmungen des Fürsten der Welt gegen Jesus Christus und sein Werk. Er wirkte feindlich gegen das Reich Gottes, obgleich er nicht mehr im Stande war, Jesus, der ihn überwunden hatte, in direkter Weise wie früher zu versuchen. Seine Versuchungsweise hatte er also geändert und darin verblieb er unabläßig nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur, obgleich der göttliche Heilsplan dadurch nicht nur nicht gehindert, sondern sogar erfüllt wurde, indem der Sohn Gottes durch Leiden in die Herrlichkeit einging und durch seinen Tod am Kreuze die Erlösung der Welt vollbrachte.

§. 61.

Die ersten Jünger Jesu.

Nachdem Jesus die Versuchungen des Satan überwunden hatte, trat er aus der Wüste wieder hervor und begab sich an den Jordan nach Bethanien, wo Johannes taufte. Er kam daselbst an am Tage nachher, als Johannes den Gesandten des Synedriums gegenüber von Jesus ein feierliches Zeugniß abgelegt hatte[1]). Sobald diesmal Johannes den Messias erblickte, sprach er im Andenken an die prophetische Weissagung des Jesaias c. 53, 4—9, worin der Messias als das Opferlamm der Versöhnung geweissagt war, öffentlich vor seinen Jüngern und dem Volke: „Siehe, das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Dieser ist es, von dem ich sagte: Nach mir kömmt Einer, welcher vor mich gekommen ist, weil er eher war als ich. Und ich kannte ihn nicht, aber auf daß er Israel geoffenbart würde, deshalb bin ich gekommen und

[1]) Joh. c. 1, 29.

Digitized by Google

taufe mit Wasser." Sodann des Wunders bei der Taufe Jesu gedenkend, fuhr er fort: „Ich sah den Geist wie eine Taube von dem Himmel herabkommen, und er verblieb auf ihm. Und ich kannte ihn nicht: aber der mich sandte mit Wasser zu taufen, der sprach zu mir: Auf welchen du den Geist herniedersteigen und bleiben sehen wirst, der ist es, welcher mit dem heiligen Geiste taufen wird. Und ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist."

Am folgenden Tage, als Jesus abermals in die Nähe des Johannes kam, schaute er auf Jesus und sprach in Gegenwart zweier seiner Jünger: „Sieh, das Lamm Gottes." Die beiden Jünger waren Johannes und Andreas, beide aus Galiläa. Als diese die Worte des Täufers vernahmen, folgten sie Jesus nach in der Absicht, sich mit ihm zu unterreden. Jesus dies gewahrend wandte sich um und redete sie an, indem er sprach: „Was suchet ihr?" Statt der Antwort fragten ihn die beiden Johannesjünger, wo er wohne? So drückten sie ihr Verlangen aus, ihn daselbst aufzusuchen. Jesus aber lud sie alsbald zu sich ein, indem er sprach: „Kommet und sehet." So gingen sie mit ihm und blieben von der zehnten Stunde an[1]) bei ihm den ganzen Tag. Dem Johannes war diese Zeit seines ersten Zusammentreffens mit Jesus unvergeßlich, weshalb er sie in seinem Evangelium ausdrücklich bezeichnete.

Das Zeugniß des Johannes des Täufers und diese erste Zusammenkunft mit Jesus brachte in den beiden Johannesjüngern Johannes und Andreas, welche wahrscheinlich erst nach der Taufe Jesu zu Johannes gekommen waren und das Wunder bei der Taufe nicht gesehen hatten, die Ueberzeugung hervor, daß Jesus der verheißene Messias sei, und sie schlossen sich daher als Jünger an ihn an. Seinen Glauben sprach Andreas auch bald nach der Unterredung mit Jesus gegen seinen Bruder Simon aus, indem er zu ihm sagte: Wir haben den Messias gefunden. Am andern Tage ward auch Simon ein Jünger Jesu, welcher ihn, als er von Andreas vorgestellt wurde, mit den Worten empfing: „Du bist Simon, der Sohn des Jonas; du sollst Kephas (Petrus) heißen," und so in bezeichnender Weise als seinen Jünger aufnahm.

Zu diesen ersten drei Jüngern Jesu kamen am Tage darauf, als Jesus

---

[1]) Nach Jüdischer Zählung ist die zehnte Stunde von 3–4 Uhr des Nachmittags.

Digitized by Google

Anstalten traf um nach Galiläa zu reisen, noch zwei andere hinzu, ebenfalls bisherige Johannes-Jünger und Galiläer: Nämlich Philippus aus Bethsaida, der Landsmann der drei ersteren; ferner Nathanael aus Kana, in dem Apostelverzeichnisse unter dem Namen Bartholmäus, d. i. Sohn des Tholmai bekannt [1]). Philippus war über Jesus bereits unterrichtet und glaubte an ihn; so daß Jesus an ihn blos die Worte richtete: „Folge mir nach." Von ihm vernahm Nathanael die Nachricht, daß Jesus aus Nazareth der von Moses und den Propheten verheißene Messias sei. Dem auf den Wohnort Jesu gegründeten Zweifel des Nathanael an der Richtigkeit dieser Nachricht begegnete Philippus mit der Aufforderung, sich zu Jesus zu begeben und sich selbst von der Wahrheit zu überzeugen.

Als Jesus den Nathanael zu sich kommen sah, sprach er über ihn zu seiner Umgebung: „Siehe, ein wahrer Israelite, in welchem kein Falsch ist!" Auf die freimüthige Frage des Nathanael, woher Jesus ihn kenne, gab er ihm die Antwort: „Bevor dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaume warst, sah ich dich." Diese Worte Jesu überzeugten den Philippus sofort von dem höhern Wissen Jesu, und er sprach: „Lehrer, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel." Jesus aber erwiderte: „Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaume gesehen habe, glaubst du? Du wirst Größeres sehen als dieses. In Wahrheit ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen, und die Engel Gottes auf und niedersteigen sehen auf den Menschensohn."

§. 62.

Jesus in Galiläa.

Mit diesen fünf Jüngern brach Jesus von Bethanien auf und begab sich nach Galiläa. Drei Tage nach seiner Ankunft daselbst kam er nach Kana, der Vaterstadt des Philippus [2]). Daselbst war eine Hochzeit, bei

[1]) Nathanael kommt unter diesem Namen nur noch vor Joh. c. 21, 2. In den Apostelverzeichnissen Matth. c. 10, 3. Mark. c. 3, 18. Luk. c. 6, 14 kommen beide Apostel Philippus und Bartholomäus stets verbunden vor, wovon nur Act. c. 1, 13 eine Ausnahme macht.

[2]) Da Bethanien in Peräa, von wo aus Jesus nach Galiläa reiste, nach Joh. c. 10, 40. c. 11, 39 nur gegen drei Tagereisen von Jerusalem entfernt war; so konnte Jesus von diesem Bethanien aus nicht am dritten Tage in Kana in Galiläa sein, deshalb muß die Stelle Joh. c. 2, 1 so erklärt werden, daß Jesus am dritten Tage nach seiner Ankunft in Galiläa nach Kana kam.

Digitized by Google

welcher Maria, die Mutter Jesu zugegen war. Auch Jesus und seine Jünger waren geladen. Da auch noch andere Verwandte Jesu bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, welche nach dem Hochzeitsfeste Jesus nach Kapharnaum begleiten, und da wir Maria sich bei der Hochzeitsfeier um das Hauswesen bekümmern sehen; so ist die Annahme wenigstens nicht ganz ohne Grund, daß das Brautpaar in einem Verwandtschafts-Verhältnisse zu Maria stand, und daß einige Verwandten des Herrn daselbst wohnten, von welchen später mehrere an Jesus glaubten und einige sogar seine Jünger wurden [1]).

In Kana, und zwar während dieser Hochzeitsfeier, wirkte Jesus sein erstes Wunder, wodurch er seine Herrlichkeit offenbarte und seine Jünger im Glauben stärkte. Als es nämlich während der Dauer der Festfeier an Wein gebrach, theilte Maria zur Entschuldigung der Gastgeber dieses Jesu mit. Durch die Antwort, welche Maria von Jesus erhielt: „Was geht das mich und dich an, o Weib? Meine Stunde ist noch nicht gekommen," wurde in der gläubigen und erleuchteten Mutter des Herrn eine Ahnung und Hoffnung erweckt, welche sie dadurch zu erkennen gab, daß sie die Dienerschaft anwies, sich nach den Befehlen Jesu zu richten. Jesus aber befahl ihnen, sechs für die Waschungen und Reinigungen der Juden bereit stehende steinerne Krüge, von welchen ein jeder zwei oder drei Metreten hielt [2]), mit Wasser anzufüllen. Als dies geschehen war, gebot er daraus zu schöpfen und dem Speisemeister zum Kosten zu überbringen. Durch den Willen Jesu war aber das Wasser in Wein verwandelt worden, so daß der Speisemeister, verwundert über die Güte des Weines, den Bräutigam rief und ihm den Vorwurf machte, daß er gegen die Sitte den guten Wein erst so spät seinen Gästen vorsetzen lasse.

Dies war der Anfang der Wunder der Macht, welche Jesus in Galiläa wirkte und wodurch er seine Herrlichkeit offenbarte. Wahrscheinlich damals schon bekannten sich auch einige Verwandte Jesu zu ihm. Und

---

[1]) Joh. c. 2, 3. 12. Wahrscheinlich lebte die Familie des Alphäus daselbst, dessen Weib Maria eine Schwester der Mutter Jesu war. In diesem Falle dürfte einem von den Söhnen des Alphäus, vielleicht dem Jose, die Hochzeitsfeier gegolten haben. Vgl. ob. §. 36.

[2]) Der attische Metretes, welcher dem hebr. בַּת entspricht, enthielt gegen 22 Berliner Quart. Vgl. Böckh metrol. Unters. S. 278 f.

Digitized by Google

wir sehen jetzt den Herrn, als er sich von Kana nach Kapharnaum begab, begleitet von seiner Mutter, seinen Verwandten und seinen Jüngern (Joh. c. 2, 12).

§. 63.

Reise Jesu nach Jerusalem. Die Tempelreinigung.

In Kapharnaum verblieb Jesus nicht viele Tage, denn das Passahfest war nahe. Deshalb begab er sich nach kurzem Aufenthalte daselbst mit seinen Jüngern auf den Weg nach Jerusalem. Sonder Zweifel zu demselben Zwecke, um nach Jerusalem zu reisen, hatten sich auch Maria, die Mutter Jesu, und seine Verwandten von Kana nach Kapharnaum begeben und Jesus vollbrachte diese Festreise in ihrem Geleite und im Anschluß an die in Kapharnaum gebildete Caravane.

Als Jesus in Jerusalem angelangt den Tempel besuchte, sah er beim Eintritt in den sogenannten Vorhof der Heiden, welcher als äußerste Umfriedung um den ganzen Tempel herumlief, die Verkäufer des Opferviehs und die Geldwechsler, welche die als Tempelsteuer zu zahlende heilige Münze gegen das cursirende Geld umtauschten. Sie befanden sich daselbst zum Schaden der Heiligkeit des Ortes, indem er ein Betort für die Fremden war. Aber gegen eine Abgabe waren sie von der Priesterschaft geduldet. Bei ihrem Anblick flocht Jesus aus Stricken eine Geisel und trieb im Eifer für das Haus des Herrn alle Verkäufer und Wechsler sammt ihren Verkaufs-Gegenständen aus dem Heiligthum hinaus. Das Geld der Wechsler schüttete er aus und ihre Tische warf er um, und den Taubenhändlern befahl er ihre Waare wegzubringen und sprach: „Machet das Haus meines Vaters zu keinem Kaufhause!"

So trat Jesus als Sohn Gottes und als Eiferer für das Haus des Herrn auf, wie es über ihn geweissagt war. Seinen ihn umgebenden Jüngern fiel bei diesem Vorgange die prophetische Stelle des Psalmisten ein (Ps. 69, 9), worin geschrieben stand: „Der Eifer für dein Haus verzehret mich," und sie fanden darin die Erfüllung jener Weissagung (Joh. c. 2, 17).

Da nach der im Geiste des Mosaischen Gesetzes wohl begründeten Ansicht der Juden nur der Messias oder ein Prophet gottesdienstliche Anordnungen und überhaupt den Tempel betreffende Einrichtungen treffen konnte, Jesus aber, welcher mit dieser Handlung der Tempelreinigung in

Digitized by Google

die Befugnisse des Messias oder eines Propheten eingetreten war, sich nach ihrer Meinung erst als berechtigt auszuweisen hatte; so verlangten jetzt die Tempelvorsteher von ihm ein Wunder zu sehen zum Zwecke seiner Beglaubigung und zur Rechtfertigung der eben vollzogenen Handlung. Dieser Anforderung willfahrte Jesus, obgleich er während der Festzeit in seiner göttlichen Sendung Wunder vollbrachte (Joh. c. 2, 23), zwar nicht in der Weise wie die Juden es wünschten; denn er vollbrachte zu seiner Rechtfertigung kein Wunder der Macht; aber er sprach, so wie nur der Messias oder ein beglaubigter Prophet thun mochte, eine Weissagung aus, deren gläubige Anerkennung den Glauben an ihn als Gottes Gesandten zur Voraussetzung haben mußte. Seine Antwort, welche er gab, lautete: „Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten." Diese Weissagung bezog sich, wie seine Jünger erst später erkannten, auf den Tempel seines Leibes und dessen Auferweckung von den Todten, zur Erfüllung des Wortes des Propheten: „Du wirst meinen Leib nicht die Verwesung sehen lassen [1]). Aber weder die Juden noch auch seine Jünger verstanden damals den Sinn dieser Worte. Seine Jünger erinnerten sich dieser Weissagung erst wieder, als Jesus wirklich von den Todten auferstanden war, und glaubten der Schrift und dem Worte Jesu; die Juden dagegen faßten die Worte des Herrn als ein verächtliches Reden gegen den Tempel und erwiderten ihm zunächst mit Hinweisung auf die schon lange seit Herodes dem Großen bis auf ihre Tage währende Tempelrestauration: „Sechs und vierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen herstellen?" Auch vergaßen sie diese Aeußerung nicht; sondern als Jesus drei Jahre nachher gebunden vor dem Synedrium stand, da treten zu seiner Anklage Zeugen gegen ihn auf, welche sich auf diesen Vorgang beriefen und ihn deshalb der Blasphemie anklagten [2]).

§. 64.

Jesus und Nikodemus.

Während der Festzeit wurden Viele durch die Wunder, welche Jesus vollbrachte, zum Glauben an ihn als einen von Gott gesandten Lehrer

[1]) Ps. 15, 10.
[2]) Matth. c. 26, 61.

Digitized by Google

bewogen. Doch war ihr Glaube nicht der rechte, weil er nicht auf dem richtigen Grunde beruhte, und Jesus, welcher das Innere der Menschen erkannte, vertraute sich ihnen nicht an und unterhielt keine Gemeinschaft mit ihnen.

Einer von diesen an Christus Glaubenden war Nikodemus, ein Aeltester der Juden und als solcher Mitglied des hohen Rathes. Nach den Ueberlieferungen des Talmuds war er ein Sohn Gorions, und stand wegen seines Reichthums und seines edlen Charakters bei den Juden in großem Ansehen [1]). Aus Menschen-Rücksicht pflegte er öffentlich zwar keinen Umgang mit Jesus; dennoch aber drängte es ihn, diesen göttlichen Lehrer, wofür er ihn hielt, aufzusuchen und über Manches, was ihm am Herzen lag, zu befragen. Daher besuchte er Jesus in der Nacht und begann seine Anrede an ihn mit folgenden Worten: „Lehrer, wir wissen, daß du von Gott als Lehrer gekommen bist; denn Niemand kann solche Wunder verrichten wie du, wenn nicht Gott mit ihm ist [2])."

Jesus, welcher erkannte, daß Nikodemus ihn über das Gottesreich und die Bedingungen, um dasselbe zu erlangen, fragen wollte, ergriff jetzt das Wort und stellte Nikodemus die Nothwendigkeit der Wiedergeburt des Menschen als diese Bedingung auf, indem er ohne weitere Vermittelung zu ihm sprach: „Wahrlich, ich sage dir; wenn Einer nicht wiedergeboren ist, so kann er das Reich Gottes nicht schauen [3])." Diese Antwort Jesu erschien aber Jenem so wenig verständlich, daß er erstaunt fragte: ob denn ein herangewachsener Mensch in den Mutterleib zurückkehren und noch Einmal geboren werden könne?

Als Antwort wiederholte Jesus dem Nikodemus dieselbe Bedingung, wobei er zugleich auf die Art und Weise dieser nothwendigen Wiedergeburt, als einer aus Wasser und Geist, hinwies und sodann erklärend hinzufügte, wie Geistiges nur aus Geistigem geboren werden könne, wenn auch die Art und Weise solcher Geburt von dem schwachen Menschen

[1]) Otho lexic. rabbin. p. 459 f.

[2]) Joh. c. 3, 2.

[3]) Die Bedeutung des Ausdrucks *γεννηθῆναι ἄνωθεν* in der Stelle Joh. c. 3, 3 wird schon bei Justin Apol. I. c. 61 richtig durch *ἀναγεννηθῆναι* wiedergegeben. Ebenso bei Iren. fragm. XXXV. (T. I. p. 846 ed. Stieren), und auch bei Hermas Past. lib. III. Simil. IX. c. 16 dem Sinne nach richtig gedeutet und bezogen. Vgl. meine Schrift: Schrift und Trad. S. 122.

Digitized by Google

nicht begriffen werde. Als aber Nikodemus hierauf nach der Möglichkeit dieser Wiedergeburt abermals fragte, da machte ihm Jesus bemerklich, daß er dies in seiner Stellung als Lehrer Israels wissen müsse, und bezog sich dann unter Berufung auf seine von Nikodemus anerkannte Eigenschaft als eines gottgesandten Lehrers und rügend den Unglauben der Juden darauf, daß er rede was er wisse und bezeuge was er gesehen habe. Daran knüpfte er eine Weissagung über die Art seines Todes für das Heil der Welt, welche in der Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Moses vorbedeutet worden sei; worauf er den Nikodemus entließ, zwar noch nicht im Zustande des wahren Glaubens, aber, wie der spätere Erfolg zeigte, auf dem Wege dazu [1]).

§. 65.

Die Wirksamkeit Jesu in Judäa.

Nach dem Passahfeste verblieb Jesus in Judäa und ließ durch seine Jünger taufen [2]). Eine Belehrung Seitens Jesu an die zu Taufenden ist zwar nicht gemeldet; muß jedoch hierbei vorausgesetzt werden, und hatte außer der Belehrung über die Bedeutung dieser Taufe wohl denselben Inhalt wie seine Predigt als er nach acht Monaten in Galiläa lehrend auftrat, woselbst er verkündigte, die Zeit sei erfüllt und das Reich Gottes nahe, und dabei zur Buße und zum Glauben an die gute Botschaft aufforderte (Mark. c. 1, 15). So wie diese Belehrung, so diente auch die Taufe, welche die Jünger Jesu in seinem Namen vollzogen, zur Vorbereitung auf das Messiasreich, und wurde, wie es scheint, so lange fortgesetzt, als Johannes der Täufer in freier Wirksamkeit seinen Beruf zu erfüllen vermochte. Johannes selbst war damals von Bethanien in Peräa auf die Westseite des Jordans herübergekommen und taufte zu Aenon bei Salim, welches nicht weiter gekannt ist, aber nach Hieronymus in der Nähe von Scythopolis an der südlichen Grenze Galiläas lag.

Die Taufe, welche Jesus zur Aufnahme in seine Jüngerschaft vornehmen ließ, erregte sowohl bei den Johannesjüngern, als auch bei den Juden Aufsehen. Von den Letzteren begannen Einige mit Johannes-

---

[1]) Vgl. Joh. c. 7, 50; c. 19, 30.
[2]) Joh. c. 3, 22; c. 4, 2.

Digitized by Google

jüngern Erörterungen über die durch die Taufe zu bewirkende Reinigung, woraus unter ihnen ein Streit über das Verhältniß der Taufe des Johannes zu der Taufe Jesu entstand, und die Johannesjünger veranlaßte zu ihrem Meister zu gehen, ihm anzuzeigen, daß auch Jesus taufen lasse und daß die Juden zum Nachtheile des Johannes sämmtlich zur Taufe Jesu sich begäben.

Diese Gelegenheit ergriff Johannes, um seinen Jüngern das Verhältniß, worin er zu dem Messias stand, klar zu machen. Er bemerkte ihnen zunächst: in Sachen des Gottesreiches könne Niemand sich etwas selbst zueignen; sondern Alles hänge von der göttlichen Zutheilung ab. Er habe ihnen früher gesagt, daß er der Messias nicht sei, sondern sein Herold. Christus sei der wahre Bräutigam, und er sein Freund, welcher sich über dessen Brautfeier freue. Seine Zeit gehe zu Ende; Christus aber müsse wachsen. Der vom Himmel Gekommene gehe über Alles und bezeuge was er gesehen und gehört habe, obgleich Niemand sein Zeugniß annehme, außer dem welcher die Wahrhaftigkeit Gottes bestätige. Jener Gottesgesandte aber rede die Worte Gottes, er werde als der Sohn vom Vater geliebt und Alles sei in seine Hand gelegt. Wer an den Sohn glaube, der werde das ewige Leben haben; wer aus Unglauben nicht gehorche, verfalle dem Zorne Gottes.

§. 66.

So wies Johannes abermals seine Jünger auf Jesus als den verheißenen Messias hin und bezeichnete seine eigene Stellung zu ihm. Nichtsdestoweniger setzte er aber seine Taufe noch fort, der göttlichen Weisung gewärtig, welche seinem Wirken Halt gebot. Dieselbe fand sich bald. So wie er freimüthig die Welt zur Buße aufforderte, und ohne alles Ansehen der Person strafende Worte an Pharisäer und Sadduzäer gerichtet hatte; so verhielt er sich auch gegenüber dem Tetrarchen von Galiläa und Peräa, Herodes Antipas, in dessen Gebiet er sich befand. Diesem erklärte Johannes, daß es unerlaubt sei, das Weib seines Bruders zu besitzen. Herodes ließ ihn deshalb ergreifen und hielt ihn in Kerkerhaft. Aus Achtung vor Johannes war dieselbe jedoch so mild, daß er mit seinen Jüngern verkehren konnte (Matth. c. 11, 2. Luk. c. 7, 18 f.). Auch widerstand er anfänglich nicht nur dem Andringen seines Weibes Herodias,

Digitized by Google

welches die Tödtung des Johannes verlangte, sondern er hörte ihn sogar gerne und fragt ihn oftmals um Rath [1]).

§. 67.

Rückkehr Jesu nach Galiläa.

Als der Wirksamkeit des Johannes auf diese Weise ein Ende gemacht worden war, richtete sich die Aufmerksamkeit der Pharisäer besonders auf Jesus, wobei sie wahrnehmen, daß Jesus mehr Jünger sammle und taufe als Johannes. Jesus aber im Geiste seiner Sendung verließ jetzt Judäa und begab sich nach Galiläa in das Gebiet des Herodes Antipas, woselbst er mit der öffentlichen Predigt vom Reiche Gottes auftrat [2]).

Die Zeit der Rückkehr Jesu fällt nach Joh. c. 4, 35 vier Monate vor die Erndtezeit, folglich ungefähr in die Mitte des Monats Dezember, nicht lange nach der Gefangennahme des Johannes.

Der Weg nach Galiläa führte ihn durch Samaria. Als er bei Sychar, dem alten Sichem, in der Nähe des Jakobsbrunnens um die Mittagszeit angekommen war, hielt er Rast daselbst, und ließ sich ermüdet von der Reise an jenem Brunnen nieder. Seine Jünger aber gingen in die Stadt, um Speise zu kaufen. Da kam ein Samaritisches Weib aus der Stadt heraus, um Wasser zu schöpfen. Jesus knüpfte mit demselben eine Unterredung an, worin er sich als mit höherer göttlicher Erkenntniß begabtes Wesen und als der von den Propheten verheißene Messias offenbarte, und auf des Weibes Frage: wo Gott angebetet werden müsse, ob in Jerusalem, oder in Samarien auf dem Berge Garizim? dasselbe über die wahre Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit belehrte. Es komme die Zeit, sprach er, wo sie weder auf Garizim, noch in Jerusalem den Vater anbeten würden, obgleich die Anbetung der Juden, von welchen das Heil stamme, die richtigere sei. Aber die Zeit sei gekommen, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten würden, da der Vater eine solche Anbetung verlange.

[1]) Vgl. Mark. c. 6, 19 f. Josephus Antiq. lib. XVIII. c. 5. n. 1 nennt Machärus in Peräa als den Ort, wo Johannes gefangen gehalten worden sei. Da diese Festung aber in der Gewalt des Aretas und dieser gegen Herodes feindlich gesinnt war; so ist ein anderer Ort, wahrscheinlich in der Nähe von Tiberias, dem gewöhnlichen Aufenthalte des Herodes, anzunehmen. Vgl. Hug Gutachten in der Freib. Zeitschr. Bd. 2. 1. Heft. S. 33.

[2]) Luk. c. 4, 14.

Digitized by Google

Währenddem waren die Jünger aus der Stadt gekommen und wunderten sich, daß ihr Lehrer mit einem Samaritischen Weibe rede. Das Weib aber ließ ihren Wasserkrug beim Brunnen stehen, begab sich in die Stadt und sagte zu den Leuten: „Kommet doch und sehet einen Mann, der mir Alles sagte, was ich gethan habe; ob der etwa der Messias ist?" So veranlaßte sie die Bewohner der Stadt zu Jesus hinauszugehen. Unterdessen forderten die Jünger Jesus auf zu essen, worauf er ihnen erwiderte: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet. Meine Speise ist, den Willen dessen zu thun, der mich gesendet hat und sein Werk zu vollbringen." Darauf machte er seine Jünger darauf aufmerksam, wozu er sie erwählt und bestimmt habe und sprach ihnen zum ersten Male aus, daß er sie als Schnitter in eine von ihnen nicht gesäte, aber bereits reife Erndte zu senden habe, wo ein Jeder, der Sämann und der Schnitter, sich freuen und den Lohn erhalten werde. Eine Verkündigung, die für Samarien, worauf sie sich zunächst bezieht, schon in den ersten Zeiten des Christenthums ihre Bestätigung fand, indem in Samarien nächst Jerusalem die ersten christlichen Gemeinden gegründet wurden (Act. c. 8, 5 ff.).

Als die Samariter, dem Worte des Weibes glaubend, zu Jesus herausgekommen waren, baten sie ihn bei ihnen zu verweilen, und Jesus verblieb ihnen willfahrend zwei Tage und lehrte daselbst mit dem Erfolge, daß ein nicht geringer Theil der Einwohnerschaft an ihn als den Heiland der Welt glaubte [1]).

§. 68.

In Galiläa war bereits der Ruf von den Wunderwirkungen Jesu in Jerusalem am verflossenen Passahfeste allgemein bekannt geworden. Als er daher über Samarien daselbst anlangte und in den Synagogen von der eingetretenen Fülle der Zeit und von der Nähe des Gottesreiches lehrte und zur Sinnesänderung und zum Glauben an die von ihm zu verkündigende Heilsbotschaft aufforderte, da fand er gleich zu Anfang eine willige Aufnahme und wurde viel gepriesen im Lande [2]).

Der so entstehende und sich ausbreitende Glaube an Jesus war freilich keineswegs ein solcher, wie Jesus ihn verlangte; doch aber war er

[1]) Joh. c. 4, 40—42.

[2]) Matth. c. 1, 15. Luk. c. 4, 14. 15. Joh. c. 4, 45.

Digitized by Google

fähig zum wahren Glauben an ihn als den von den Propheten verkündigten Messias und zum lebendigen Glauben an sein Wort hinüberzuführen. Ein solches Beispiel begegnet uns alsbald in der heil. Geschichte. Jesus kam nämlich abermals nach Kana in Galiläa. Daselbst suchte ihn von Kapharnaum aus ein königlicher Beamter auf und bat ihn mit ihm zu gehen und seinen Sohn zu heilen, welcher am Sterben lag. Jesus erwiderte ihm verweisend: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." Und als der Mann weiter in ihn mit Bitten drang; so sagte er zu ihm: „Gehe hin, dein Sohn lebt." Diese Glaubensprobe bestand der Vater und er entfernte sich in gläubigem Vertrauen. Als ihm aber auf dem Wege seine Diener entgegenkamen und ihm die Genesung seines Sohnes verkündigten und er zugleich erfuhr, daß zu derselben Zeit, wo Jesus das Wort zu ihm gesprochen hatte, die Genesung des Kranken eingetreten war; da glaubte er und sein ganzes Haus an Jesus als den gottgesandten Messias [1]).

Von Kana begab sich Jesus nach Kapharnaum. Seinen frühern Wohnsitz in Nazareth hatte er aufgegeben, weil, wie er sagte, ein Prophet in seinem Vaterlande nichts gilt [2]). Dafür wählte er jetzt die Stadt Kapharnaum zum Wohnsitze, welche in dem Grenzgebiete von Zabulon und Naphthalim lag. So wurde die Weissagung des Propheten Jesaias erfüllt, welche lautet: „Land Zabulon und Naphthalim, Weg zum Meere jenseits des Jordans, Umkreis der Heiden, das Volk das in der Finsterniß sitzet schaute ein großes Licht, und denen die im Lande und Schatten des Todes sitzen ist ein Licht aufgegangen [3]).

In diese Zeit fällt die ausdrückliche Berufung des Petrus und Andreas, so wie der beiden Zebedaiden zum Apostolate. Diese vier Jünger Jesu hatten in ihrer Heimath angelangt bald wiederum ihre frühere Beschäftigung ergriffen. Als Jesus auf seinem Wege von Kana nach Kapharnaum, umgeben von einer Volksmenge, sich an dem See Genesareth befand und seine Jünger in dieser Beschäftigung erblickte, beschloß er sie zu dem höhern und ausschließlichen Berufe im Gottesreiche, worauf er sie schon in Samarien hingewiesen hatte, ausdrücklich zu bestimmen. Er

[1]) Joh. c. 4, 53.
[2]) Joh. c. 4, 44.
[3]) Jes. c. 9, 1. 2.

Digitized by Google

bestieg daher das Fahrzeug, welches dem Simon gehörte und ersuchte diesen eine kleine Strecke vom Lande abzufahren. Von hier aus lehrte er das Volk. Darauf gebot er dem Petrus in die See hinauszufahren und die Netze zum Fange auszuwerfen. Petrus erklärte hierauf, daß sie die ganze vorhergehende Nacht gefischt, aber nichts gefangen hätten; jedoch auf sein Wort wolle er das Netz abermals auswerfen. Nachdem dies geschehen, da faßte das Netz eine solche Menge von Fischen, daß es zu zerreißen begann und sie ihren Gefährten, dem Zebedäus und seinen Söhnen, in dem andern Schiffe zuwinkten, um ihnen zu helfen. Von dem Einen Fange wurden beide Fahrzeuge bis zum Untersinken mit Fischen angefüllt. Da ergriff Schrecken den Petrus und seine Gefährten, und Petrus, im Gefühle seiner Unvollkommenheit Jesus gegenüber, dessen Allmacht er erkannte, fiel ihm zu Füßen und sprach: „Gehe hinweg von mir, Herr, denn ich bin ein sündhafter Mensch!" Jesus aber erwiderte ihm: „Fürchte dich nicht; von nun an sollst du Menschen fangen." Dieselbe Aufforderung, ihm nachzufolgen und diesem höhern Berufe nachzutrachten, richtete er auch an seinen Bruder Andreas, so wie an Johannes und Jakobus, welche sich in dem zweiten Fahrzeuge befanden, und sie sämmtlich verließen ihre Fahrzeuge sammt Allem, was sie besaßen und folgten ihm nach [1]).

§. 69.

Die noch übrigen Monate bis zum nächsten Passah wirkte Jesus in Galiläa. Von Kapharnaum, seinem Wohnsitze aus durchzog er ganz Galiläa und verkündigte überall daselbst die Lehre vom Reiche Gottes. Sein Ruf verbreitete sich durch ganz Syrien, in der Dekapolis und jenseits des Jordans, sowie durch Judäa bis nach Jerusalem. Von allen Seiten strömte vieles Volk zu ihm, um sein Wort zu hören und Zeuge seiner Wunderwirkungen zu sein [2]).

[1]) Die Evangelien des Matthäus und Markus erzählen lediglich den letzten Moment, wo Jesus die Aufforderung, ihm nachzufolgen, an die beiden Brüderpaare nach einander richtete. An die Zebedaiden in dem zweiten Fahrzeuge erging die Berufung etwas später, als sie bereits ans Land gefahren und mit dem Ausbessern ihrer Netze beschäftigt waren. An der Einerleiheit dieser drei Berichte ist nicht zu zweifeln.

[2]) Matth. c. 4, 23—25.

Digitized by Google

Am Sabbathe nach der Berufung der vier Jünger am See Genesareth begab er sich in die Synagoge zu Kapharnaum und lehrte daselbst. Seine Lehre setzte die anwesenden Juden in Erstaunen; denn sein Wort war mächtig und verschieden von dem Lehren ihrer Gesetzeslehrer. Zugleich war seine Lehre mit Wunderwirkungen verbunden, wodurch er sich wie als den Herrn der Natur und der Schöpfung, so auch als den von den Propheten verheißenen Wohlthäter der preßhaften Menschheit erwies.

In der Synagoge befand sich unter seinen Zuhörern ein Mann, welcher von einem unreinen Geiste besessen war. Dieser schrie plötzlich auf und rief: „Was haben wir mit einander zu schaffen, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen uns zu Grunde zu richten? Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes!" Da bedrohte Jesus aber den Dämon, welcher aus dem Manne redete, und sprach: „Verstumme und fahre aus von ihm!" Nun riß der Dämon den Besessenen mitten in die Versammlung, schrie laut auf und fuhr von ihm aus, ohne ihm zu schaden. Die Menge aber, welche das Ereigniß mit ansah, ergriff Schrecken und sie sprachen zu einander: „Was ist das? Was für eine neue Lehre ist dies? Denn mit Macht und Gewalt befiehlt er den unreinen Geistern und sie gehorchen ihm." Dieses Wunder wirkte mächtig zur Ausbreitung seines Rufes über die Grenzen von Galiläa hinaus [1]).

Aus der Synagoge begab sich Jesus in Begleitung der vier berufenen Jünger, des Petrus und Andreas, des Jakobus und Johannes, in das Haus des Petrus, welches dieser in Kapharnaum besaß [2]). Daselbst lag die Schwiegermutter des Petrus an einer hitzigen Krankheit darnieder. Jesus ergriff ihre Hand und alsbald ward sie gesund, so daß sie aufstehen und Jesus bedienen konnte. Um die Zeit des Sonnenuntergangs aber versammelten sich die Bewohner der ganzen Stadt vor dem Hause des Petrus und brachten zu Jesus ihre Kranken und viele Besessene, und

[1]) Das Besessensein einzelner Menschen von Dämonen, welches gemäß einer der menschlichen Beurtheilung nicht untergebenen Zulassung Gottes geschieht, kam zur Zeit Jesu in Palästina häufig vor. In den Heilungen der Besessenen zeigte sich Jesus als den, welcher die Gewalt des Fürsten der Welt zerbricht und sein Reich zerstört.

[2]) Die übrigen Jünger Jesu waren bis jetzt noch nicht speziell gleich diesen berufen. Ihre Erwählung muß aber noch vor dem Passahfeste, und bevor die Bergpredigt gehalten wurde, erfolgt sein (Mark. c. 3, 13 ff.)

Digitized by Google

Jesus, der von Jesaias (c. 53, 4) geweissagte Menschenfreund, heilte sie alle; den Dämonen aber, die er durch sein Wort austrieb, und welche den göttlichen Wundertäter erkannten, verbot er über ihn zu reden, wie solches in der Synagoge bereits geschehen war.

Am andern Tage in der Frühe verließ Jesus die Stadt Kapharnaum allein und begab sich an einen einsamen Ort und betete daselbst. Simon Petrus aber mit den übrigen Jüngern suchten ihn auf, und als sie ihn gefunden hatten, berichteten sie ihm, daß er vom Volke gesucht werde in der Absicht, um ihn zum Bleiben in Kapharnaum zu bewegen. Jesus aber erklärte ihnen, daß er seiner göttlichen Sendung entsprechend auch in den übrigen Städten das Evangelium verkündigen wolle. So durchzog er ganz Galiläa, predigte in den Synagogen und heilte Krankheiten aller Art und vertrieb Dämonen. Von seinem Rufe angezogen hatten sich große Volksmassen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem, Judäa und Peräa zu ihm gefunden und begleiteten ihn.

In einer der Städte Galiläas bat ihn ein Aussätziger um seine Heilung zu einer Zeit, wo Jesus nicht vom Volke umgeben war. Jesus erbarmte sich seiner, streckte seine Hand aus, rührte ihn an und sprach: „Ich will, sei rein." Die Heilung erfolgte augenblicklich. Darauf gebot er dem Geheilten, welcher die Absicht hatte, dieses Wunder sofort zu verbreiten, es Niemanden zu sagen; sondern sich, wie es für die vom Aussatze Gereinigten nach dem Gesetze (Lev. c. 14, 2 f.) vorgeschrieben war, dem Priester zu zeigen und das Reinigungsopfer zu bringen. Dieser aber gehorchte nicht, sondern verbreitete des Verbotes ungeachtet das Ereigniß, wodurch der Volksandrang um Jesus stets wuchs, so daß er öffentlich in keine Stadt ohne außerordentlichen Zusammenlauf der Menge mehr einziehen konnte. Darum zog er sich zurück und verweilte an abgelegenen Orten. Das Volk aber suchte ihn dennoch auf und sammelte sich zu ihm.

§. 70.

Anfang der Feindseligkeiten der Juden gegen Jesus.

Der Befehl, welchen Jesus dem geheilten Aussätzigen gegeben hatte, sich dem Priester zu zeigen und das vorgeschriebene Reinigungsopfer zu bringen, läßt erkennen, daß sein Wirken in Galiläa bereits, ebenso wie früher in Judäa, die besondere Aufmerksamkeit der Pharisäer und der

Digitized by Google

Priesterschaft auf sich gezogen hatte, und daß diese, von Jesus mehr fürchtend als hoffend, ihn argwöhnisch beobachteten. Die von Jesus zu Kapharnaum am Sabbathe in der Synagoge und nachher vorgenommenen Heilungen mußten dieser Menschenklasse, welche keineswegs an ihn als den Messias glaubte, bereits starken Anstoß gegeben haben. Eine desfalls erhobene Rüge ist in der heil. Schrift jedoch nicht mitgetheilt.

Als Jesus aber von seiner Reise, wobei er sich zuletzt auf der Ostseite des Sees Genesareth befand (Matth. c. 9, 1), nach Kapharnaum zurückkehrte und das Volk sich bald wieder vor seiner Wohnung versammelte; da finden wir bereits Pharisäer und Gesetzesgelehrte aus Galiläa und Judäa und Jerusalem daselbst unter seinen Zuhörern. Und daß keineswegs Alle von diesen in wohlwollender Absicht zugegen waren, dies beweist der folgende Vorgang:

Ein des freien Gebrauchs seiner Glieder beraubter, an Paralysis leidender Mann wurde von vier Männern auf einer Tragbahre zu Jesus gebracht, damit er ihn heile. Jesus befand sich im Hause von einer großen Volksmenge umgeben und mit Lehren beschäftigt. Da die Träger den Kranken wegen der Menge nicht zu Jesus bringen konnten, so bestiegen sie das flache Dach des Hauses, machten von oben eine Oeffnung, und ließen an Stricken die Bahre mit dem Kranken hinab, so daß er gerade vor Jesus zu seinen Füßen zu liegen kam. Jesus, den Glauben dieser Leute erkennend, sprach zu dem Kranken: „Sei getrost, mein Kind, deine Sünden sind dir vergeben.“ Alsbald erhob sich in mehreren der anwesenden Pharisäer und Gesetzesgelehrten der Gedanke, daß Jesus eine Gotteslästerung gesprochen habe, da Niemand außer Gott allein Sünden vergeben könne. Da sagte Jesus, ihre Gedanken erkennend, zu ihnen: „Was denkt ihr Böses in eurem Herzen? Was ist leichter, zu einem Gelähmten zu sagen: Dir sind die Sünden vergeben, oder zu ihm zu sagen: stehe auf, nimm dein Bett und wandle umher? Auf daß ihr aber wisset, daß der Menschensohn die Gewalt hat auf Erden Sünden zu erlassen; so sage ich dir: Stehe auf, nimm dein Bett und geh nach Hause.“ Und sofort erhob sich der Paralytische geheilt, ergriff sein Bett und ging Gott preisend hinweg. Das Volk aber gerieth in Erstaunen und lobte Gott, der den Menschen solche Gewalt gegeben habe.

Auf die Pharisäer und Gesetzesgelehrten machte dieser Vorfall nicht

Digitized by Google

den Eindruck, daß er ihnen die richtige Erkenntniß über Jesus und den Glauben an ihn verschafft hätte. Vielmehr wuchs ihr Unglaube und steigerte sich allmählich zum Widerwillen gegen Jesus, der sich bald darauf bei mehreren Veranlassungen kund gab. Auf Seiten Jesu sehen wir dabei zu gleicher Zeit, daß er ohne alle Rücksicht auf seine Gegner zu wirken fortfuhr und selbst den Traditionen der Juden, wenn diese dieselben für Jesus und das von ihm zu stiftende Gottesreich als bindend behaupteten, mit direkten Erklärungen entgegen trat.

Die Fortentwickelung dieses Verhältnisses, welches den Gegensatz des Christlichen zu dem beharrlich und verstockt Jüdischen kund giebt, bildete sich in rascher Aufeinanderfolge; so daß jener unlösliche Gegensatz damals schon von Jesus zuerst parabolisch (Mark. c. 2, 21 ff.) und sodann in der Bergpredigt ausdrücklich und als faktisch begründet dargestellt wurde, womit dann jede mögliche Versöhnung durch Vermittelung so bestimmt ausgeschlossen war, daß jeder Versuch, das Messiasreich in die Form des pharisäischen Judenthums zu bringen, als völlig unstatthaft erscheinen mußte.

§. 71.

Die nächste Veranlassung zur weitern Steigerung des Widerwillens der Pharisäer und Gesetzesgelehrten gegen Jesus liegt in der Berufungsgeschichte des Matthäus.

Von Kapharnaum war Jesus an den See Genesareth gegangen und hatte dort das Volk, welches sich bei ihm eingefunden hatte, belehrt. An der Zollstätte, in der Nähe des Sees, saß Matthäus, genannt Levi, ein Sohn des Alphäus, ein an Jesus den Messias glaubender Israelite und würdig sein Jünger zu sein. Diesen Mann berief Jesus von der Zollstätte zur Nachfolge, und Matthäus gehorchte, verließ seine einträgliche Stelle und ward ein Jünger des Herrn. Auch bereitete er in seinem Hause Jesu ein Mahl, an welchem außer den Jüngern Jesu auch viele Zöllner und andere bei den Pharisäern als Sünder geltende Männer Theil nahmen.

Als die Pharisäer und Gesetzesgelehrten dies vernahmen, äußerten sie laut ihr Aergerniß darüber gegen die Jünger Jesu und sagten: „Warum ißt und trinkt euer Lehrer sammt euch mit Zöllnern und Sündern?“ Jesus, welchem dies mitgetheilt wurde, erwiderte darauf: „Nicht die Gesunden

Digitized by Google

brauchen einen Arzt, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Buße. Gehet hin und lernet, was das Wort des Propheten heißt: Ich will Erbarmen und nicht Opfer (Hos. c. 6, 6)."

Bald wurde Jesus von den nämlichen Gegnern ein anderer Vorwurf gemacht. In Verbindung mit einigen Johannesjüngern fragten sie ihn, warum die Jünger des Johannes und die Pharisäer sammt ihren Jüngern viel fasteten und beteten, seine Jünger aber nicht fasteten? Da belehrte sie Jesus und machte ihnen bemerklich, daß die Zeit, wo der Messias auf Erden weile, keine Zeit des Fastens, sondern der Freude sei, indem er ihnen in einer Parabel sagte: So lange der Bräutigam da ist, können seine Freunde nicht fasten. Es wird aber die Zeit kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen ist; dann werden sie fasten. In zwei andern Parabeln belehrte er sie ferner, das Gottesreich und seine Einrichtungen seien nicht in die Formen des Judenthums zu fassen. Die erste Parabel lautete also: „Niemand setzt ein neues Stück auf ein altes Kleid, weil es nicht zusammenpaßt und der Riß dadurch nur größer wird." Ferner sagte er in der andern Parabel: „Jungen Wein füllt man nicht in alte Schläuche, sonst zerreißt der Wein die Schläuche, und der Wein fließt aus und die Schläuche verderben; sondern jungen Wein muß man in neue Schläuche füllen, dann werden beide erhalten." Zugleich aber bemerkte er mit Rücksicht auf das zu Tage tretende Widerstreben der Juden gegen die Einrichtungen des Messiasreiches: „Keiner der alten Wein trinkt will jungen, denn er sagt: der alte ist besser."

§. 72.

Wie wenig aber diese Belehrungen Jesu fruchteten, dies zeigte sich bald bei einer andern Veranlassung. Ein Passahfest, das zweite im öffentlichen Leben Jesu, war in der Nähe. In der Umgegend von Kapharnaum begannen bereits die Saaten zu reifen. Jesus ging eines Tages am Sabbath mit seinen Jüngern durch die Saatfelder, und diese pflückten Aehren ab, zerrieben sie zwischen den Händen und aßen die Körner. Die Pharisäer fanden hierin eine Verletzung der Sabbathruhe und sie sprachen deshalb tadelnd zu Jesus: „Das ist nicht erlaubt am Sabbath zu thun." Jesus erwiderte ihnen hierauf, die Handlungen seiner

Digitized by Google

Jünger seien nicht nach den pharisäischen Satzungen zu beurtheilen. Er verwies sie dabei auf das Verhalten Davids (1. Sam. c. 21, 6), welcher als er vor Saul floh und mit seinem Gefolge in Noth war, sich die Schaubrode aus dem Tempel ausliefern ließ und sie aß, die nach dem Gesetze nur die Priester essen durften. Ferner bemerkte er ihnen, daß nach dem Gesetze selbst die Priester im Tempel am Sabbathe, ihren Satzungen von der Sabbathruhe entgegen, Handlungen vornähmen und schuldlos seien (Num. c. 28, 9. 10). Gegenwärtig aber handle es sich um Größeres als um den Tempel. Er wiederholte ihnen die schon früher gegen sie gebrauchte Prophetenstelle (Hos. c. 6, 6), welche von seinen Gegnern nicht erkannt würde, indem sie sonst nicht über Unschuldige richteten, und bemerkte ihnen schließlich, daß der Menschensohn Herr des Sabbaths sei; folglich nicht nach den Satzungen über die Sabbathruhe beurtheilt werden könne.

Auch diese Widerlegung und Zurückweisung der Pharisäer durch Jesus diente nur dazu, den Unwillen seiner Gegner zu steigern. Immer sorgfältiger begannen sie die Handlungen Jesu zu überwachen, in der offenen Absicht, einen Grund zur Anklage gegen ihn zu gewinnen.

Am folgenden Sabbathe (Luk. c. 6, 6) begab sich Jesus in die Synagoge zu Kapharnaum und lehrte. Nun fand sich daselbst ein Mann ein, welcher eine verdorrte Hand hatte. Die Schriftgelehrten und Pharisäer waren wieder zugegen und beobachteten Jesus, was er thun werde. Endlich legten sie ihm die Frage vor, ob es erlaubt sei am Sabbathe zu heilen? Jesus aber, welcher die böse Absicht ihrer Frage und ihre inneren Gedanken kannte, erwiderte ihnen: „Wer von euch, wenn er ein Schaf besitzt, welches am Sabbath in eine Grube fällt, zieht es nicht heraus?" Hierauf befahl er dem Manne in die Mitte der Versammlung zu treten, und fragte weiter: „Ist es erlaubt am Sabbathe gut oder schlecht zu handeln, ein Leben zu retten, oder es verloren gehen zu lassen?" Sodann wandte er sich voll Unwillen und in Betrübniß über die Verstocktheit seiner Gegner zu dem Manne und sprach: „Strecke deine Hand aus." Dieser that es, und seine Hand war geheilt und gesund.

Diese öffentlich erfolgte Beschämung der Schriftgelehrten und Pharisäer brachte in diesen die Wirkung hervor, daß sie nunmehr den Entschluß faßten, Jesus zu tödten und deshalb mit den Hofleuten des Hero-

Digitized by Google

des in Verbindung und Berathung traten. Jesus aber, der ihre Nachstellungen kannte, verließ die Stadt und begab sich an den See, wo sich aus Galiläa vieles Volk um ihn sammelte, vermehrt durch Zuzüge aus Judäa und Jerusalem, aus Idumäa, von jenseits des Jordans und den Grenzgegenden von Tyrus und Sidon, welche kamen ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden, und Jesus wirkte unter ihnen viele Heilungen an Kranken und Besessenen. Das Volk aber drängte sich an ihn heran, um ihn nur anzurühren; denn eine heilende Kraft ging von ihm aus. Den Dämonen aber, welche er austrieb, befahl er nicht zu reden und ihn als Sohn Gottes kund zu thun; so daß sich damals, wie Matthäus bemerkt, die messianische Weissagung erfüllte, welche Jesaias über das still und geräuschlos wohlthätige Wirken des Messias gesprochen hatte: „Siehe! mein Sohn, den ich erwählte, an welchem meine Seele Gefallen hat. Meinen Geist lege ich auf ihn, und den Völkern wird er Gericht verkündigen. Er wird nicht hadern und nicht lärmen, und keiner wird auf den Straßen seine Stimme vernehmen. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er zum Siege das Gericht gebracht hat, und auf seinen Namen werden die Völker hoffen." (Jes. c. 42, 1—4.)

§. 73.

Die Auswahl der zwölf Jünger. Die Bergpredigt.

In diese Zeit des Wirkens Jesu kurz vor dem zweiten Passahfeste, als das Volk aus Galiläa sich an den Gestaden des Sees Genesareth versammelte, um nach Jerusalem zum Feste zu ziehen, fällt die Auswahl der zwölf Jünger Jesu und die Bergpredigt.

Um dem großen Andrange des Volkes zu entgehen befahl Jesus seinen Jüngern ein Fahrzeug bereit zu halten (Mark. c. 3, 9). Dieses bestieg er und entfernte sich von der Volksmenge. In einer größern Entfernung landete er wieder und begab sich sodann auf den durch die Bergpredigt berühmt gewordenen Berg, woselbst er eine Nacht betend zubrachte[1]). Am andern Tage berief er seine Jünger und sonderte von ihnen die zwölfe

[1]) Nach der Ueberlieferung ist dieser Berg der Kurun Hattin bei dem Dorfe Hattin, einige Meilen von dem alten Tiberias entfernt. Vgl. Robinson Paläst. Bd. 3, S. 485 f. u. v. Raumer Paläst. S. 32.

Digitized by Google

aus, welchen er den Namen Apostel gab. Es waren die bereits erwählten beiden Brüder-Paare: Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus. Zu ihnen wählte er noch acht andere: Philippus und Bartholomäus, Matthäus und Thomas, Jakobus und Simon, Judas den Bruder des Jakobus und Judas Iskarioth.

Diese zwölfe erwählte Jesus, um sie zur Verkündigung der guten Botschaft vom Reiche Gottes auszusenden. Und er gab ihnen Gewalt, unreine Geister auszutreiben und jegliche Krankheit und Schwäche zu heilen [1]).

Die Volksschaaren hatten aber unterdessen Jesus auch in dieser seiner Zurückgezogenheit wieder aufgesucht und sammelten sich um ihn. Da stieg er herab von der Höhe des Berges auf einen ebenen Platz (Luk. c. 6, 17), und begann vor der versammelten Menge und von seinen Jüngern umgeben öffentlich zu lehren.

Der Inhalt dieser unter dem Namen der Bergpredigt Jesu bekannten Lehren ist zunächst als eine Instruktion Jesu an seine Apostel zur Erfüllung der Zwecke ihrer Erwählung und Aussendung aufzufassen. Da sie aber öffentlich vor allem Volke geschah, so erscheint sie auch als Belehrung des Volkes selbst. In dieser reichen Belehrung werden die Bedeutung und die Zwecke des Gottesreiches, dessen Verhältniß zum Alten Bunde, so wie die Anforderungen des Christenthums an jeden Bekenner desselben mitgetheilt.

Da diese Predigt Jesu zu dem genannten Zwecke zunächst und vorzüglich an seine Jünger gerichtet ist; so ergiebt sich, daß die Zusammenstellung und Gruppirung bei Matthäus in ihrem ganzen Umfange richtig ist; falls auch das Ganze nicht in einem einzigen, sondern in einigen Lehrvorträgen mitgetheilt sein sollte. Markus theilt in seinem Evangelium nichts aus diesem Lehrvortrage mit; einige Parallelen (Mark. c. 9, 50 u. c. 11, 25. 26) sind zu anderer Zeit gesprochene Aeußerungen des Herrn. Lukas giebt dagegen c. 6, 21—49 einige Bruchstücke aus dieser Bergpredigt an. Andere Parallelen hierzu in seinem Evangelium sind wie die bei Markus zu beurtheilen.

Die in dieser Bergpredigt von Jesus mitgetheilten Lehren sind in folgender Ordnung aufgeführt:

[1]) Matth. c. 10, 1. Mark. c. 3, 14. 15.

Digitized by Google

Zuerst stehen die Seligpreisungen. Sie enthalten die für die Theilnahme am Gottesreiche nothwendigen Bedingungen, die Gesinnung des Christen und die Anforderungen, die Jeder an sich zu stellen hat, welcher ein wahrer Jünger Jesu sein will. Vor allem die Demuth; ferner die Erkenntniß und die Trauer über den sündenhaften Zustand des gefallenen Menschen. Sodann Sanftmuth und eifriges Streben nach Gerechtigkeit, d. i. nach dem gottgefälligen sittlichen Leben. Ferner die Barmherzigkeit, das Kennzeichen und der Ausdruck der Nächstenliebe, welche in ihrer Gesammtäußerung unter dem Worte ἔλεος begriffen ist. Herzensreinheit, Friedfertigkeit, und endlich Bereitwilligkeit, um des Gottesreiches willen Verfolgung und Schmach zu ertragen, vollenden diese Bedingungen.

Eine besondere Belehrung folgt nun über die Stellung und Bedeutung der Apostel im Reiche Gottes. Sie sind als Lehrer und Sendboten das Salz der Erde und das Licht, welches von Allen gesehen wird. Das Salz darf aber nicht taub werden, und das Licht muß leuchten zur Auferbauung und zur Ehre Gottes.

Hierauf geht die Rede über zur Erörterung des Zweckes der Sendung des Messias und der Gründung des Gottesreiches. Das Verhältniß des Messiasreiches zu den Anordnungen und Einrichtungen des Alten Bundes wird gleich zu Anfang dargestellt als die Erfüllung des letztern und keineswegs als dessen Auflösung, auch nicht eines der geringsten von Gottes Geboten. Aber darum muß die Gerechtigkeit d. i. das religiös-sittliche Verhalten in der neuen Heils-Institution vollkommner sein als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Die Begründung und Verdeutlichung dieser Lehre geschieht an mehreren negativen Geboten des A. T., welchen die vollkommnere christliche Anforderung gegenüber gestellt ist. So wird sie nachgewiesen an dem Verbote des Tödtens (Exod. c. 20, 13) und dessen Auslegung nach Jüdischer Auffassung. Die christliche Forderung dagegen verbietet auch jede feindselige Gesinnung und Aeußerung, den Zorn und die Schmähung, und macht die Bereitwilligkeit einer baldigen Versöhnung zur Pflicht.

Sodann wird die Vollkommenheit der christlichen Gerechtigkeit an dem Verbote des Ehebruchs (Exod. c. 20, 14) in der Art nachgewiesen, daß nicht allein der Ehebruch, sondern auch die lüsterne Begierde verdammt und ihre Ausrottung um jeden Preis geboten wird.

Digitized by Google

Uebergehend zu dem Ehescheidungsgesetze (Dt. c. 24, 1) wird auch hier des Gesetzes Erfüllung im Christenthum gelehrt, welches die Ehe zu ihrer ursprünglichen von Gott bei deren Einsetzung gewollten sittlichen Höhe zurückführt.

Dem Verbote des Meineids (Exod. c. 20, 7) und dessen Jüdischer Auslegung wird die christliche Wahrheitsliebe, und dem Gesetze über das Vergeltungsrecht (Exod. c. 21, 24) die im Christenthum gebotene Geduld und Nachgiebigkeit gegenübergestellt. Der beschränkte Alttestamentliche Begriff der Nächstenliebe (Lev. c. 19, 18) erhält die Ausdehnung, daß er auch die Feindesliebe umfaßt. Endlich wird Alles dies auf die einzig wahre Gesinnung des Strebens nach Vollkommenheit, gleichwie der himmlische Vater vollkommen ist, zurückgeführt.

Die Forderungen des Christenthums als des Gesetzes Erfüllung vertragen sich daher nicht mit gewissen im Judenthum zur Geltung gekommenen Gewohnheiten in Betreff des Almosengebens, des Betens und des Fastens. Diesen entgegen lehrt Jesus, wie und zu welchem Zwecke Almosen zu geben und wie das Gebet einzurichten sei. Das Almosengeben soll ohne Aufsehen zu erregen, das Gebet soll ohne Ostentation geschehen und keinen Werth auf größere Länge und die Wortmacherei legen. Dabei gab Jesus selbst die richtige Gebetsform an und machte auf die nothwendige Gesinnung beim Bittgebete um Vergebung der Sünden aufmerksam. Auch die Uebung des Fastens soll nicht um der Menschen willen, sondern wegen Gott geschehen; weshalb das zur Schautragen des Fastens zu meiden ist. Der Grund dieses Verhaltens ist bei allen dreien derselbe: durch Menschenrücksicht wird der Werth dieser gottseligen Uebungen aufgehoben.

Da dem Streben nach Vollkommenheit und nach dem ewigen Leben die Welt und ihre Güter hindernd entgegenstehen, so lehrte Jesus, daß man nicht nach irdischen Gütern trachten solle; denn der Dienst des Mammon sei mit dem Dienste Gottes unvereinbar. Die Sorge aber um Erhaltung des Lebens und seiner Nothdurft solle man Gott überlassen, von welchem alles dies einzig abhänge, und welcher dem das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit vor Allem Suchenden auch das zum Leben Erforderliche geben werde.

In weitere Erörterung des christlich vollkommenen Lebens mit Rück-

Digitized by Google

sicht auf den Nächsten, und zur Befestigung der gebotenen Nächstenliebe folgen noch einige Belehrungen über die Unsittlichkeit des freventlichen Urtheils und des Splitterrichtens, worauf in Rücksicht auf die Jünger als Lehrer sowohl, wie auch auf das christliche Handeln überhaupt, die Klugheit bei Mittheilung der göttlichen Wahrheit in einer kurzen Parabel (Matth. c. 7, 6) gelehrt wird.

Den Schluß dieses göttlichen Lehrvortrages (Matth. c. 7, 7—29) bilden noch einige besonders zu beherzigende Wahrheiten und Vorschriften. Zuerst die Hinweisung auf die Güte Gottes, welche ein zuversichtliches und anhaltendes Bitten gestattet mit der gegründeten Hoffnung auf Erhörung. Sodann als allgemeine Lebensnorm gegen den Menschen eine Vorschrift, welche das Gesetz und die Propheten in sich befaßt. Hieran schließt sich in Berücksichtigung des Kampfes, welchen der Mensch, der nach sittlicher Vollkommenheit ringt, gegen das Böse in und außer sich zu bestehen hat, die Aufforderung, die enge Pforte und den schmalen Pfad zum Leben zu wandeln, und sich vor falschen Lehrern zu hüten, welche an ihren Früchten erkennbar seien; denn nicht auf Worte, sondern auf das Thun komme es an, und nach ihnen werde auch das Gottesgericht erfolgen.

Nachdem Jesus also die Heilswahrheiten gelehrt hatte, schloß er seine Rede mit einem Bilde, worin er den, welcher seine Lehre vernimmt und befolgt, mit einem Manne vergleicht, der sein Haus auf einen Felsen gebaut hat, so daß es dem Wasser und den Stürmen trotzt; wogegen der, welcher diese Lehren zwar hört, aber nicht befolgt, ähnlich ist dem, der sein Haus auf Sand erbaute, welches von Wasserfluthen und Winden bedrängt zusammenstürzt.

§. 74.

Staunen erfaßte die Zuhörer Jesu, so wie damals als er zum ersten Male in Kapharnaum lehrend aufgetreten war, nachdem er seinen Vortrag beendigt hatte. Denn er lehrte wie einer der Gewalt hatte und nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Jesus aber stieg den Berg vollends hinab, gefolgt von der Volksmenge, und begab sich wieder nach Kapharnaum, von wo er ausgegangen war. Dort ließ ihn ein Kriegshauptmann, dessen Diener vom Schlage gelähmt

Digitized by Google

war und am Sterben lag, durch einige angesehene Juden bitten, zu kommen und seinen Diener zu heilen [1]). Die Abgesandten suchten Jesus hierzu zu bewegen, indem sie ihm sagten, daß dieser Hauptmann der Hilfe würdig sei, indem er ihr Volk liebe und ihnen die Synagoge gebaut habe. Jesus willigte auch in ihre Bitten und begab sich mit ihnen nach der Wohnung des Hauptmanns. Als er nicht mehr weit von dem Hause entfernt war, sandte Jener Freunde an ihn ab und ließ ihm sagen: „Herr, bemühe dich nicht, denn ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach eingehest; darum hielt ich mich auch nicht für würdig zu dir zu kommen; aber sprich nur ein Wort, so wird mein Diener gesund werden. Denn auch ich bin ein Befehlshaber und habe Soldaten mir untergeben, und sage ich zu dem Einen: gehe, so geht er, und zu dem Andern: komme, so kommt er, und sage ich zu meinem Diener, thue das, so thut ers."

Als Jesus dies hörte, verwunderte er sich über den festen Glauben dieses Mannes an ihn, und sprach zu dem ihm nachfolgenden Volke: „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden. Ich sage euch aber, Viele werden vom Aufgang und Niedergang kommen und im Himmelreiche mit Abraham, Isaak und Jakob beim Mahle sitzen; die Kinder des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die äußerste Finsterniß, dort wird Heulen und Zähneknirschen sein." Dem Kriegshauptmanne aber ließ er sagen: „Gehe, wie du geglaubt hast, so soll dir geschehen." Und zur selbigen Stunde war der Kranke geheilt; als die Abgesandten in das Haus zurückkamen, fanden sie ihn gesund.

§. 75.

Die Reise Jesu zum zweiten Passahfeste.

Die Bergpredigt Jesu fällt nach unsern früheren chronologischen Erörterungen in die Zeit, wo das Volk sich an den Gestaden des Galiläischen Sees versammelte, um zu dem nahen Passahfeste nach Jerusalem hinauf zu ziehen. Jesus begab sich gleichfalls von einer Volksmenge begleitet von Kapharnaum aus dorthin. Er wählte den Weg auf der Westseite des Jordans, welcher über Scythopolis durch Samarien führte. Als er sich dem ungefähr fünfzehn geogr. Meilen südlich von Kaphar-

[1]) Die Erzählung des Matth. c. 8, 6 f. schließt diese von Lukas erwähnte Gesandtschaft nicht aus.

Digitized by Google

naum, und von Scythopolis gegen zehn Meilen nordwestlich gelegenen Städtchen Nain näherte, begegnete ihm ein Leichenzug vor dem Thore der Stadt. Der einzige Sohn einer Wittwe war gestorben und sollte begraben werden. Jesus hatte Mitleiden mit der trauernden Mutter und sprach zu ihr: „Weine nicht." Dann rührte er an die Bahre und ließ die Träger stille stehen. Hierauf sprach er: „Jüngling, ich sage dir, stehe auf!" Da erhob sich der Todte und fing an zu reden, und Jesus übergab ihn seiner Mutter. Alle Anwesenden aber ergriff Furcht, und sie priesen Gott und sagten: „Ein großer Prophet ist unter uns erstanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht." Diese durch Jesus vollbrachte Todtenerweckung verbreitete sich durch die im Gefolge Jesu reisenden Augenzeugen in ganz Judäa und in der ganzen Umgegend.

Das Passahfest dieses Jahres (781 u. c.) fiel auf den 30ten März, zwei Tage nach dem Sabbath[1]). An diesem Sabbathe war Jesus in Jerusalem und begab sich zu dem daselbst am Schafthore gelegenen Teiche Bethesda. Fünf Hallen waren um diesen Teich herum erbaut, und eine große Anzahl Kranker aller Art befand sich daselbst zu ihrer Heilung auf die Bewegung des Wassers im Teiche wartend: Denn durch einen Engel Gottes wurde von Zeit zu Zeit das Wasser im Teiche bewegt und erhielt dadurch eine Heilkraft, so daß der Erste, welcher nach der Bewegung in den Teich hinabkam, von seiner Krankheit, welche immer sie sein mochte, geheilt wurde.

In einer dieser Hallen lag ein Mann, der schon acht und dreißig Jahre krank war, so daß er den Gebrauch seiner Glieder nicht hatte. Zu diesem Manne trat Jesus und sprach: „Willst du gesund werden?" Der Kranke erwiderte: „Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich bringt wenn das Wasser in Bewegung ist; wenn ich aber komme, steigt ein Anderer vor mir hinein." Da sprach Jesus zu ihm: „Stehe auf, nimm dein Bett und gehe umher." Und sofort war der Mann gesund, und er nahm sein Bett und ging umher.

Als die Juden diesen Mann mit seinem Bette erblickten, sagten sie zu ihm: „Es ist Sabbath und nicht erlaubt dein Bett zu tragen." Dieser

[1]) S. Wieseler Chronol. Synopse S. 446.

Digitized by Google

aber erwiderte: „Der, welcher mich gesund gemacht hat, sagte zu mir: Nimm dein Bett und gehe umher.“ Als sich die Juden hierauf bei ihm nach dem Manne erkundigten, welcher ihm diesen Befehl gegeben habe, wußte dieser keine Auskunft hierüber zu geben; denn Jesus hatte sich bereits entfernt. Einige Zeit nachher aber traf Jesus den Geheilten im Tempel und sprach warnend zu ihm: „Siehe du bist gesund geworden; sündige nun nicht mehr, damit dir nichts Schlimmeres widerfahre.“ Der Mann aber, welcher jetzt seinen Retter kennen lernte, ging hin und sagte den Juden, Jesus sei es, welcher ihn gesund gemacht habe. Nun entstand, so wie früher in Galiläa aus derselben Veranlassung, so auch jetzt in Jerusalem ein bleibender Haß der Judenschaft gegen Jesus, weil er am Sabbathe einen Menschen gesund gemacht hatte, und sie trachteten ihm nach dem Leben. Als Jesus aber sich ihren gegen ihn erhobenen Anklagen gegenüber dadurch rechtfertigte, daß er auf die beständige Wirksamkeit Gottes, seines Vaters, hinwies, und erklärte, daß auch er in gleicher Weise wie der Vater wirke; da erklärten sie dies für Blasphemie, weil er sich Gott gleich setze, und trachteten ihm nach dem Leben. Aber Jesus entzog sich ihnen, verließ die heilige Stadt und Judäa und begab sich nach Galiläa. Auch kam er nicht mehr nach Jerusalem bis zum Hüttenfeste des folgenden Jahres, ohne daß der Haß und die Mordanschläge der Juden gegen ihn abnahmen.

Bevor er aber Jerusalem verließ, und im engen Zusammenhange mit den Vorwürfen der Sabbathschändung und der Blasphemie, welche ihm die erbitterten Juden machten, sprach er gegen dieselben die bei Johannes c. 5, 19—47 aufgezeichnete Rede, welche außer seiner Rechtfertigung den Vorwurf der Verstocktheit seiner Feinde und den Widerspruch, in welchem sie mit dem Mosaischen Gesetze selbst standen, enthält. In der ersten Beziehung lehrte er, der Sohn handle nach dem Vorbilde und nach der Weisung seines Vaters im Himmel, welcher ihn liebe und mit Wunderkraft ausgerüstet habe. Wie der Vater Todte erwecke und lebendig mache, so thue auch der Sohn. Ihm sei das Gericht übergeben, damit er geehrt werde wie der Vater. Wer des Sohnes Wort höre und dem glaube, welcher ihn gesandt habe, der erhalte das ewige Leben und komme nicht ins Gericht; sondern er werde vom Tode zum Leben hinüber gehen.

Digitized by Google

Es werde die Zeit kommen, und sie sei schon da, wo die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören würden, und wer sie höre, der werde leben: Denn der Sohn sei Lebensquelle gleichwie der Vater, und dieser habe ihm als Menschensohn das Gericht übergeben. Dereinst würden alle Todten in den Gräbern seine Stimme hören und nach dem Verhältniß ihres guten oder bösen Thuns den Lohn empfangen, die Auferstehung zum Leben oder zum Gerichte. Der Sohn werde handeln und richten in völliger Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters, welchen er einzig zu erfüllen suche.

Dieses sein Zeugniß über sich, fuhr Jesus fort, sei nicht das seiner selbst allein; sondern er habe noch eine andere, wahre Beglaubigung. Johannes der Täufer zwar habe den Juden, als sie an ihn eine Gesandtschaft geschickt, bereits ein wahres Zeugniß gegeben. Jedoch bedürfe er keines Menschen Beglaubigung, und er berufe sich auf dasselbe nur, um ihres, der Juden, Heiles willen: Denn Johannes sei ein leuchtendes Licht, ein wahrer Lehrer gewesen, an dessen Licht sie sich nur eine Zeitlang hätten erfreuen wollen: Er aber besitze ein größeres Zeugniß als das des Johannes; denn die Werke, welche er im Namen des Vaters vollbringe, diese gäben Zeugniß von seiner göttlichen Sendung, und der Vater selbst habe Zeugniß von ihm abgelegt; doch sie hätten den Vater in jener Beglaubigung nicht erkannt und seien ungläubig gegen sein Wort.

Hierauf, zur Anklage selbst übergehend, verwies er sie auf die Schrift, welche von ihm Zeugniß ablege, und stellte dem gegenüber die mangelnde Bereitwilligkeit der Juden zu ihm zu kommen, um das Leben zu erhalten. Ehre von Menschen, fuhr er fort, suche er nicht; aber er kenne ihre mangelnde Gottesliebe. Er sei gekommen im Namen seines Vaters und finde keine Aufnahme. Wenn ein Anderer in eigenem Namen kommen werde, den würden sie aufnehmen. Der Grund ihres Unglaubens beruhe darin, daß sie Menschen-Ehre und nicht Gottes-Ehre suchten. Nicht er, so schließt er, klage sie an beim Vater; sondern Moses selbst, auf den sie ihre Hoffnung setzten, dieser sei ihr Ankläger. Wenn sie Moses glaubten, so würden sie auch ihm glauben; denn Moses habe von ihm geschrieben. Wenn sie aber der Schrift des Moses nicht glaubten, so würden sie noch weniger seinen Worten glauben.

Digitized by Google

§. 76.

Gesandtschaft des Johannes an Jesus.

Auf der Rückreise nach Galiläa kam Jesus in die Nähe des Ortes, wo Johannes der Täufer durch den Tetrarchen Herodes gefangen gehalten wurde. Derselbe ist in der heil. Geschichte zwar nicht genannt; da aber Johannes zuletzt, bevor er gefangen genommen wurde, in Aenon bei Scythopolis wirkte, und Herodes Antipas in Tiberias seine Residenz hatte; so ist dieser Ort mit Rücksicht auf Mark. c. 6, 27. 28 in Galiläa in der Nähe von Tiberias zu suchen, und muß nach Lukas c. 7, 37 f. nicht weit von Magdala, zwischen Tiberias und Kapharnaum gelegen gewesen sein.

Dem Johannes war von seinen Jüngern sowohl die Auferweckung des Jünglings zu Nain, wie auch von den übrigen wundervollen Thaten Jesu berichtet worden. Johannes, welcher seine Jünger wiederholt auf Jesus als den Messias hingewiesen hatte, wollte nun, daß sie auch aus dem Munde Jesu die Bestätigung erhalten sollten, daß er der verheißene Messias sei. Darum sandte er aus dem Kerker eine Gesandtschaft seiner Jünger an Jesus mit der Frage: „Bist du der, welcher kommen soll, oder sollen wir auf einen Andern warten?" Die Gesandtschaft, welche Jesus mitten in seinem Wunderwirken antraf, erhielt folgende Antwort: „Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habet. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Todte werden auferwecket, den Armen wird die gute Botschaft verkündigt; und selig ist, wer an mir kein Aergerniß nimmt."

Hiermit entließ Jesus die Gesandtschaft. Sodann aber legte er vor dem Volke, welches ihn umgab, ein öffentliches Zeugniß über die Person des Johannes ab, und erklärte ihn als den vom Propheten Malachias geweissagten Vorläufer des Messias und als den zweiten Elias, welcher mehr als je Einer der Propheten gewesen und der größte der Menschenkinder sei. Aber, fügte er mit Rücksicht auf die Bedeutung des Erlösungswerkes hinzu, der Geringste im Himmelreiche sei größer als er. Von den Tagen des Johannes an müsse das Himmelreich mit Anwendung aller Kraft angestrebt werden, um dasselbe zu erlangen, und nur die, welche es so erstreben, werden desselben theilhaftig werden. Endlich sprach er noch

Digitized by Google

in Bezug auf den Unglauben, welchen Pharisäer und Schriftgelehrte der Lehre vom Reiche Gottes beharrlich entgegensetzten, ein Gleichniß, indem er sagte: „Mit Wem soll ich die Menschen dieses Geschlechts vergleichen, und Wem sind sie ähnlich? Sie sind ähnlich den Kindern, welche auf dem Markte sitzen und einander zurufen und sagen: Wir spielten euch auf der Flöte und ihr tanztet nicht; wir weinten und ihr trauertet nicht. Johannes der Täufer kam, er aß nicht und trank nicht, und ihr sagtet: Er ist besessen. Der Menschensohn kam, er aß und trank; da sagtet ihr: Seht da, ein Fresser und Säufer; ein Freund der Zöllner und der Sünder. Und die Weisheit hat ihre Rechtfertigung von Seiten ihrer Diener gefunden."

§. 77.

Die reuige Sünderin.

In einer Stadt Galiläas, welche Jesus auf dem Wege nach Kapharnaum durchreiste, wurde er von einem Pharisäer, Namens Simon, zu Tische geladen. Jesus folgte der Einladung und fand eine kühle, von den beim Empfang geehrter Gäste üblichen Formalitäten keineswegs begleitete Aufnahme. Während des Mahles trat ein Weib, welches in der Stadt als Sünderin bekannt war, in dem Gastzimmer zu Jesus heran. Die christliche Ueberlieferung hat ihren Namen bewahrt. Darnach hieß sie Maria mit dem Beinamen Magdalene, d. i. von Magdala, woselbst sie wohnte, und wo sich Jesus damals befand [1]). In der Hand trug

[1]) Da dieses Ereigniß sich nach der Gesandtschaft des Johannes zutrug und Jesus auf dem Wege nach Kapharnaum war; so wird die Ueberlieferung von der Maria aus Magdala und das Verweilen Jesu in Magdala selbst dadurch glaubhaft; denn Magdala lag in der Nähe des Ortes, wo Johannes gefangen war und auf dem Wege nach Kapharnaum. Vgl. Robinson Paläst. III. S. 529 ff. Ueber die Person der von Lukas c. 7, 37 nicht näher benannten Sünderin herrschte schon früh eine Verschiedenheit der Ansicht. Man hielt sie zur Zeit des heil. Augustinus für die Joh. c. 12, 3 u. Matth. c. 26, 7 in Bethanien wohnende und als Schwester des Lazarus und der Martha bekannte Maria. Augustinus selbst schwankte in Betreff der Richtigkeit dieser Annahme. (Vgl. Augustin. Tract. 49. c. 11. n. 3 in Joh.) Der heil. Ambrosius gedenkt lib. VI. Comment. in Luc. c. 7 gleichfalls dieser verschiedenen Erklärungen. Er selbst unterstellt zwar, daß dieses bei Lukas a. a. O. genannte Weib Maria geheißen habe; unterscheidet sie aber ausdrücklich von der Schwester des Lazarus und begründet auch seine Ansicht aus der Verschiedenheit der beiden Salbungen.

Die Erwähnung der Maria Magdalene bei Luk. c. 8, 2 betrachtet man

Digitized by Google

dieses Weib ein Gefäß mit Myrrhensalbe. Da die Gäste in der Weise des Triclinium zu Tische lagen, so stellte sich Maria zu den Füßen Jesu auf und weinte, so daß ihre Thränen die Füße des Herrn benetzten. Hierauf trocknete sie dieselben mit den Haaren ihres Hauptes ab, küßte seine Füße und salbte sie mit der Salbe. Als Jesus dies alles geschehen ließ, dachte der Pharisäer bei sich: Wäre dieser ein Prophet, so würde er wissen, was für eine Sünderin dieses Weib ist, welche ihn anrührt. Jesus aber, seine Gedanken kennend, sprach zu ihm: „Simon, ich habe dir etwas zu sagen." Dieser erwiderte: „Lehrer, rede!" Hierauf fuhr Jesus fort: „Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner, der Eine war ihm 500, der andere 50 Denare schuldig. Da sie nicht zahlen konnten, so schenkte er beiden ihre Schuld. Wer von ihnen wird ihn wohl am meisten lieben?" Der Pharisäer erwiderte: „Ich vermuthe der, welchem er das Meiste geschenkt hat." Da sprach Jesus: „Du hast richtig geurtheilt." Und nun wandte er sich gegen das Weib und sagte: „Siehst du dieses Weib hier? Ich bin in dein Haus gekommen und du gabst mir kein Wasser für die Füße; diese aber benetzte meine Füße mit ihren Thränen und trocknete sie mit ihren Haaren. Du hast mir keinen Kuß gegeben; sie aber hat, seitdem sie eingetreten ist, nicht aufgehört meine Füße zu küssen. Mit Oel hast du mein Haupt nicht gesalbt; sie aber hat meine Füße mit kostbarer Salbe gesalbt. Darum sage ich dir, ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt habt; Wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig." Zu dem Weibe aber sprach er: „Deine Sünden sind dir erlassen." Und während die Gäste bei sich dachten: „Wer ist Dieser, daß er Sünden erläßt," sagte Jesus zu dem Weibe: „Dein Glaube hat dir geholfen, gehe im Frieden."

Von dieser Zeit an ward Maria Magdalena eine treue Jüngerin des Herrn. Sie begleitete ihn in Gemeinschaft mit andern frommen Frauen,

---

gewöhnlich als ein Hinderniß, um in der obigen Erzählung unter der Sünderin die Maria Magdalene zu verstehen (vgl. Meyer Comment. zu Luk. c. 7, 36 f. u. Winer Realw.); jedoch ohne Grund; denn eine frühere Heilung der Maria Magdalene ist mit jener Erzählung ebenso wenig unvereinbar, als ihre Nachfolge Jesu, nachdem ihr von dem Herrn ihre Sünden vergeben waren. Ueber Maria Magdalene vgl. auch Greg. Magn. Homil. 33. in Evangel. u. Nicephor. H. E. I, 33.

Digitized by Google

von welchen Luk. c. 8, 3 noch Johanna, das Weib des Chuza, eines Beamten des Herodes, ferner Susanna namentlich genannt sind; sie unterstützte ihn auch mit ihren Vermögen, begleitete ihn selbst auf dem Wege zur Richtstätte und wich nicht von dem Kreuze, an welchem Jesus starb. Nach Luk. c. 8, 2 war Maria früher besessen gewesen, und Jesus hatte sie geheilt. Hierdurch erklärt sich die Salbung, welche sie an Jesus vornahm, als eine Handlung der dankbaren Liebe, während die Handlung selbst das Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und ihren Bußsinn kund giebt.

§. 78.

Rückkehr Jesu nach Kapharnaum.

Als Jesus in Kapharnaum eintraf, waren die daselbst und in der Umgegend wohnenden Gesetzesgelehrten und Pharisäer von Jerusalem auch bereits angekommen, und zeigten sich jetzt emsig bestrebt, sein Wirken in Galiläa möglichst zu stören und zu verdächtigen. So streuten sie aus, Jesus sei wahnsinnig und vom Teufel besessen. Auf dieses Gerücht hin erschienen sogar seine Angehörigen, wie sie von Markus genannt werden, und worunter seine ungläubigen Verwandten zu verstehen sind [1]), in der Absicht, sich seiner zu bemächtigen. Das Volk aber hatte sich bald wieder in großer Zahl um Jesus gesammelt und nahm ihn so vollständig und beständig in Anspruch, daß ihm keine Zeit zum Essen blieb (Mark. c. 3, 20).

Da brachte man einen Besessenen zu ihm, welcher durch die Wirkung des Dämons blind und stumm war [2]). Als Jesus diesen geheilt und ihm Gesicht und Sprache wieder gegeben hatte, rief das erstaunte Volk: „Ist dieser nicht der Sohn Davids?" Die Pharisäer aber, welche dies hörten, erklärten hiergegen, Jesus stehe mit dem Teufel im Bunde, durch Beelzebul, den obersten der Teufel, treibe er die Dämonen aus.

So waren jetzt die Feinde Jesu dahin gekommen, daß sie seiner göttlichen Sendung und seinem göttlichen Wirken nicht nur keinen Glauben mehr schenkten; sondern dasselbe, weil die Wunderthaten Jesu nicht geleugnet werden konnten, der Kraft des Satan und nicht der Kraft Gottes zuschrieben. Es hatte sich ihr Unglaube somit zu einem Grade von Ver-

[1]) So hat die Peschito auch dem Sinne nach richtig übersetzt.
[2]) Matth. c. 12, 22.

Digitized by Google

stocktheit gesteigert, welche Jesus als eine Sünde gegen den heil. Geist bezeichnete. Da er nämlich ihre Gedanken kannte und diese Aeußerung vernahm, so wie auch den wahren Grund ihrer Forderung, wornach sie jetzt von ihm ein Zeichen vom Himmel verlangten, erkannte; so erklärte er zuerst, daß die Unterstellung, als treibe er Dämonen mit Hilfe des Beelzebul aus, eine ungereimte sei, indem ja in diesem Falle Satan sein eigenes Reich zerstören würde. Auch sprächen die Exorzimen der Pharisäer selbst gegen die Unterstellung, als könnten Dämonen durch Teufelskunst ausgetrieben werden. Treibe er aber durch den Geist Gottes die Dämonen aus, so sei in Wahrheit das Gottesreich zu ihnen gekommen. Wie man das von einem starken bewaffneten Manne bewohnte Haus nicht eher berauben könne bis man ihn gefesselt und wehrlos gemacht habe, so verhalte es sich auch mit dem Reiche des Satan.

Sodann übergehend zur Charakterisirung seiner Feinde, erklärte Jesus weiter: Wer nicht mit ihm sei, der sei wider ihn; wer nicht mit ihm sammle, der zerstreue. Ferner, und mit offenbarer Bezugnahme auf die Quelle jener Verstocktheit seiner Gegner, womit sie behaupteten, er sei von einem unreinen Geiste besessen (Mark. c. 3, 30), lehrte er: Jede Sünde und Lästerung könne den Menschen vergeben werden, mit Ausnahme der Lästerung gegen den heiligen Geist; diese Sünde könne weder in diesem, noch in dem zukünftigen Leben vergeben werden [1]).

Hierauf wies er in direkter Strafrede auf den Beweggrund der Verleumdungen seiner Feinde hin. Ein Baum, sprach er, könne an seiner Frucht erkannt werden; denn ein guter Baum trage gute, ein schlechter Baum schlechte Frucht. Seine Gegner vermöchten nicht Gutes zu reden, weil sie böse seien; denn der Mund rede das, wovon das Herz erfüllt sei; so rede der gute Mensch Gutes, der böse dagegen Böses. Rechenschaft werde aber am Tage des Gerichtes über jedes schlechte Wort abgelegt werden müssen, und Rechtfertigung oder Verurtheilung darnach erfolgen.

Als hierauf die Schriftgelehrten und Pharisäer als Probe, ob er von Gott gesendet sei, ein Zeichen vom Himmel, d. i. eine vom Himmel kom-

[1]) Offenbar wegen der Natur dieser Sünde, welche in einem wissentlichen Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit besteht. Vgl. hierüber Hilar. in Matth. Comment. can. XII. p. 285 ed. Basil. 1570. Ambros. De Poenitentia lib. II. c. 4. De Spir. S. lib. I. c. 3. Augustin. Serm. LXXI. c. 3—6. u. c. 13.

Digitized by Google

mende, direkte göttliche Beglaubigung Jesu zu sehen verlangten; da verwies Jesus weissagend und ähnlich wie zur Zeit des ersten Passahfestes im Tempel zu Jerusalem auf seine Auferstehung von den Todten, indem er sprach: „Dieses böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen. Kein anderes Zeichen soll ihm gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas. So wie Jonas in dem Bauche des Meerfisches drei Tage und drei Nächte war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte sich im Herzen der Erde befinden. Die Niniviten aber werden beim Gerichte gegen dieses Geschlecht sich erheben und es verdammen; denn sie haben auf die Predigt des Jonas hin Buße gethan; und hier ist mehr als Jonas. Die Königin des Südens wird am Gerichte gegen dieses Geschlecht aufstehen und es verdammen; weil sie von den Grenzen der Erde herkam, um die Weisheit Salomos zu hören; und sieh, hier ist mehr als Salomo."

Die zeitweiligen, aber nicht beständigen Anwandlungen von Besserung bei diesem Volke und dessen endliches Schicksal schilderte Jesus bei derselben Gelegenheit auch in einem Bilde, worin er die Neigung zum Rückfall aus der begonnenen Besserung in die alte Sünde mit der Sehnsucht eines unreinen Geistes nach der Rückkehr in den früher von ihm besessenen Menschen vergleicht. Wenn der Geist den frühern Aufenthalt zu seinem Empfange wohl vorbereitet findet; so bringt er noch sieben andere Geister mit, welche ärger sind als er selbst, und nimmt wieder Besitz von dem Menschen; so daß das Ende schlimmer ist als der Anfang.

Eine Episode in dieser Strafrede Jesu bildet die Unterbrechung derselben durch ein Weib aus dem Volke, welches in dem Momente, wo Jesus die Aufforderung erhielt, ein Wunder vom Himmel zu zeigen, ausrief: „Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brüste, welche du gesogen hast!" Jesus erwiderte hierauf: „Selig fürwahr sind die, welche Gottes Wort hören und bewahren."

Die oben geschilderte Thätigkeit Jesu in Kapharnaum bei seiner Rückkehr aus Jerusalem begann sofort und ohne Unterbrechung. Währenddem suchten ihn seine Verwandten. Auch seine Mutter Maria hatte sich eingefunden, um ihn zu sehen und mit ihm zu reden. Da sie aber wegen der Volksmenge nicht zu Jesus gelangen konnten, so ließen sie ihre Ankunft und Absicht im Volke verbreiten; so daß die Nachricht endlich bis

Digitized by Google

zu Jesus selbst gelangte. Jesus aber, welcher sich in seinem Wirken nicht durch Familien-, oder irdische Rücksichten überhaupt bestimmen ließ, erwiderte hierauf: „Wer ist meine Mutter, und Wer sind meine Verwandten?" Dann blickte er die rings um ihn her Versammelten an, streckte seine Hand gegen seine Jünger aus und sprach: „Sehet meine Mutter und meine Verwandten! Diese und Wer immer den Willen meines Vaters im Himmel thut, die sind mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter."

§. 79.

Ueber Jesu Wirksamkeit in Galiläa. Lehren in Parabeln.

Mit der Rückkehr Jesu nach Kapharnaum beginnt ein längerer Aufenthalt des Herrn in Galiläa, welcher bis zum Hüttenfeste des folgenden Jahres 782 u. c., also gegen anderthalb Jahre währte.

Aus dem Lehren und Wirken Jesu in diesem Zeitraume bis zum nächsten Passahfeste lassen die Berichte in den drei ersten Evangelien erkennen, daß Jesus damals seinen festen Wohnsitz in Kapharnaum hatte, von wo ausgehend er am See Genneſareth und jenseits des Sees lehrte und Wunder wirkte. Außerdem erfahren wir noch von einer Reise nach Nazareth, und von größeren Missionsreisen, welche er in die Städte und Flecken des Landes unternahm (Matth. c. 9, 35). Auch sandte er während dieser Zeit gegen das Ende des Jahres seine zwölf Jünger, ausgerüstet mit besonderer Belehrung und Kraftwirkung, im Lande umher, während er selbst in Kapharnaum und der Umgegend blieb. Die Rückkehr seiner Sendboten fiel in die Nähe des Passahfestes. Nun begab sich Jesus mit seinen Jüngern auf die Ostseite des Sees in der Nähe von Bethsaida. Das Volk, welches sich an 5000 Mann stark, dazu mit Weibern und Kindern, bei ihm eingefunden hatte, wurde hier in der Einöde von Jesus mit fünf Broden und zwei Fischen wunderbar gespeist, worauf er ihm am folgenden Tage in Kapharnaum die im Evangelium des Johannes mitgetheilte Rede vom Himmelsbrode hielt.

Verfolgen wir nunmehr nach diesem Ueberblicke den Gang der Ereignisse im Leben Jesu während dieser Zeit bis zum nächsten Passah des Jahres 782 u. c. im Einzelnen; so erzählen uns die beiden ersten Evangelisten, daß Jesus nach den oben geschilderten Vorgängen sich von

Digitized by Google

Kapharnaum aus an den See Genesareth begab, daselbst ein Fahrzeug bestieg und von demselben aus das am Gestade aufgestellte Volk belehrte.

Diese Belehrung geschah in der Form der Parabel, oder des Gleichnisses, einer Lehrweise, deren sich Jesus öfters bediente, und welche hauptsächlich darin bestand, daß er zur Veranschaulichung des Gottesreiches Scenen von Zuständen und Handlungen, welche dem Kreise des gewöhnlichen Menschenlebens angehörten, auswählte und auf deren Analogie mit den Einrichtungen im Gottesreiche aufmerksam machte. In dieser Lehrweise des Herrn erfüllte sich, wie Matthäus c. 13, 35 bemerkt, die Weissagung des Psalmisten, welche lautete: „In Gleichnissen will ich meinen Mund öffnen, und das, was vom Anfang der Welt an verborgen war, verkündigen (Ps. 78, 2).

In der ersten dieser Parabeln schilderte Jesus die ungleichen Früchte, welche das von ihm verkündigte Wort Gottes bei denen, die es hören, hervorbringe. Das Gleichniß wurde von den Beschäftigungen des Landmanns entlehnt, welcher guten Samen ausstreut, der aber je nach der Verschiedenheit des Bodens und dessen Vorbereitung verschieden, theils geringe, theils keine, theils reichliche Frucht bringt.

Als Jesus von seinen Jüngern über den Sinn dieser Parabel später gefragt wurde, erklärte er sich ihnen gegenüber zunächst über den Grund, warum er in Parabeln lehre. Seinen Jüngern, sprach er, sei es verliehen die Geheimnisse des Himmel zu erkennen; den Andern aber nicht. Im Besitze dieser Gnadengaben würden sie noch größerer Erkenntnisse theilhaftig werden, während Jene ihres Zustandes wegen die Wahrheit nur verhüllt erhielten. Dazu diene sein Lehren in Parabeln, wodurch die Weissagung des Propheten Jesaias erfüllt werde [1]). Das Herz jenes Volkes sei hart und ihr Wille ungefügig; dagegen seien seine Jünger selig zu preisen, daß sie sehen und hören, wornach viele Propheten und Gerechte sich sehnten, ohne daß ihr Sehnen erfüllt wurde.

Hierauf erklärte Jesus seinen Jüngern die ganze Bedeutung der von ihm gelehrten Parabel, und wies nach, wie das Wort Gottes unter den Menschen eine ungleiche Aufnahme finde, und zwar aus verschiedenen in der Sündhaftigkeit der Menschen liegenden Ursachen. Nur der, welcher

[1]) Jes. c. 6, 9. 10.

Digitized by Google

das Wort Gottes aufnehme und beherzige, werde gesegnete Früchte tragen, der Eine mehr, der Andere weniger. Alles dieses könne nicht verborgen bleiben; sondern müsse sich offenbaren. Dazu sei es vorhanden, wie das Licht nicht da sei; um unter den Scheffel gestellt zu werden, sondern um auf dem Leuchter zu leuchten.

In einer andern kürzern Parabel, worin Jesus das höhere Wirken Gottes bei der Gründung seines Reiches veranschaulichte, verglich er das Himmelreich mit einem Säemanne, welcher, nachdem er den Samen auf das Land ausgestreut, für das weitere Gedeihen desselben nichts thun kann; indem die weitere Entwickelung des Samenkorns von seinem ersten Keimen an bis zur reifen Aehre nicht mehr von seinem Wirken abhängt. Darum harrt er geduldig und ohne Sorgen, bis die Zeit gekommen ist, wo er die reif gewordenen Saaten einerndten kann.

Die Hindernisse, welche sich dem Gottesreiche durch das sich einschleichende Böse entgegenstellen, schilderte Jesus in der Parabel von dem Unkraut unter dem Weizen. Das von feindlicher Hand, während die Leute schliefen, gesäte Unkraut soll durch die Diener des Hausherrn nicht ausgerottet werden, damit der Weizen selbst nicht dadurch Schaden leide. Es soll mit wachsen bis zur Zeit der Erndte. Dann aber wird der Weizen gesammelt und das Unkraut davon gesondert und verbrannt werden.

Auch über die Bedeutung dieser Parabel wurde Jesus von seinen Jüngern nach seiner Rückkehr nach Hause besonders gefragt. Jesus gab ihnen folgende Erklärung: „Der Menschensohn ist es, welcher den guten Samen aussäet. Das Erdreich ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reiches. Das Unkraut aber sind die Kinder des Bösen. Der Feind, welcher das Unkraut aussäet, ist der Satan. Die Erndte ist das Ende der Welt, und die Schnitter sind die Engel. Wie man das Unkraut im Feuer verbrennt, so wird es am Ende der Weltzeit ergehen. Der Menschensohn wird seine Engel aussenden. Diese werden aus seinem Reiche alles Aergerniß, und die, welche das Böse verübten, sammeln und in den Feuerofen werfen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird. Die Gerechten dagegen werden leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters."

In zwei andern Parabeln wird das Himmelreich mit dem Senfkörnlein und dem Sauerteige verglichen. Das Senfkörnlein, das kleinste

Digitized by Google

aller Samenkörner, wächst heran zu einem Baume, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Die kleine Masse des Sauerteigs durchsäuert eine große Menge Mehl. So ist das Himmelreich bestimmt von kleinem Anfange sich auszubreiten und die Welt zu durchdringen.

Zu seinen Jüngern sprach Jesus damals, als er ihnen die Parabel von dem Unkraut unter dem Weizen erklärt hatte, noch mehrere Gleichnisse, wodurch Einestheils die Bedeutung, welche der Besitz des Himmelreichs für seine Theilnehmer hat, verdeutlicht, Anderntheils gezeigt wird, daß nach Gottes Willen in diesem Reiche das Böse ohne Sonderung von dem Guten bis zur Zeit des Gerichtes bleiben werde. Er verglich das Himmelreich mit einem im Acker verborgenen Schatze: Wer diesen Schatz gefunden hat, sucht den Acker um den Preis seiner ganzen Habe zu erwerben. Ebenso ist das Himmelreich eine köstliche Perle. Der Kaufmann, welcher solche Perlen sucht und diese findet, verkauft Alles was er hat und erwirbt sich diese Perle. In der andern Beziehung ist das Himmelreich ähnlich einem Netze, welches man in das Meer auswirft und worin Fische aller Art eingefangen werden. Wenn das Netz angefüllt ist, so zieht man es heraus und hält eine Auslese unter den Fischen. Die guten sammelt man in die Gefäße, die schlechten aber wirft man hinweg. So werden am Ende der Zeit die Engel ausgehen und die Schlechten aus der Mitte der Gerechten sondern und sie in den Feuerofen werfen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird.

Als Jesus diese Parabeln gesprochen hatte, fragte er seine Jünger, ob sie dies Alles verstanden hätten? Und als sie dies bejahten, machte er sie schließlich noch auf die im Reiche Gottes unterrichteten Lehrer und auf die Bedeutung des Alten Bundes im Neuen Testamente aufmerksam, indem er sprach: Darum ist jeder unterrichtete Gesetzeslehrer im Reiche Gottes ähnlich einem Hausherrn, welcher aus seinem Vorrathe Neues und Altes hervorbringt [1]).

§. 80.

Wunderwirkungen Jesu.

Die Erklärung der Parabeln und die letzten Mittheilungen Jesu an seine Jünger fanden, wie schon oben bemerkt worden, in Kapharnaum

[1]) Vgl. Hilar. Comment. in Matth. can. 14 (p. 288 ed. Basil.).

Digitized by Google

statt, nachdem Jesus das Volk entlassen hatte und nach Hause zurückgekehrt war [1]).

Am Abende desselben Tages forderte Jesus seine Jünger auf, mit ihm auf die andere Seite des Sees zu fahren [2]). Während sie auf dem See fuhren, hatte sich Jesus, ermüdet von den Anstrengungen des Tages, im Hintertheile des Schiffes zur Ruhe niedergelegt und schlief. Unterdessen erhob sich ein Sturm von solcher Heftigkeit, daß das Schiff in Gefahr kam zu versinken. Da weckten ihn die Jünger und sprachen: „Herr rette uns, wir gehen zu Grunde!" Darauf erhob sich Jesus und gebot Ruhe dem Sturme und dem See. Und sofort legte sich der Sturm und die Wogen wurden glatt. Darauf sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Warum seid ihr verzagt? Habt ihr noch keinen Glauben?"

Dieses Wunder erfüllte die Jünger mit Furcht und sie sprachen zu einander: „Wer ist Dieser, daß auch der Sturm und das Meer ihm gehorchen?"

Angelangt auf der Ostseite des Sees landeten sie in dem zur Dekapolis gehörigen Gebiete der Gerasener, welche größtentheils Heiden waren und deren Stadt Gerasa (Gadara) die Hauptstadt von Peräa war [3]).

Hier in dem Lande begegneten Jesus zwei Besessene, welche sich außerhalb der Stadt in den Grabhöhlen und auf den Bergen aufhielten, ohne Bekleidung und von solcher Wildheit und Raserei waren, daß sie nicht gefesselt und gebändigt werden konnten und die Gegend unsicher machten [4]). Diese näherten sich Jesus als sie ihn erblickten, fielen vor ihm

---

[1]) Kapharnaum scheint nicht hart am See Tiberias gelegen zu haben. Der Ort seiner Lage ist noch bis jetzt nicht mit Sicherheit ermittelt. Vgl. Robinson Paläst. III. S. 536—542 ff. Daß es in der Nähe des Sees im Landstrich Gennesareth, dem heutigen El-Ghuweir und unfern der Quelle Khan Minyeh, welche bei Josephus als Quelle Kapharnaum vorkommt (B. J. III. 10. 8) gelegen haben müsse, ist wahrscheinlich. Eusebius und Hieronymus kannten noch die Lage des damals noch existirenden Ortes.

[2]) Mark. c. 4, 35. Die von Matth. c. 8, 19—22 erzählte und hier angeknüpfte Scene fällt nach Luk. c. 9, 57 f. später, und setzt auch andere Verhältnisse, als das damals in Kapharnaum zu den Gesetzesgelehrten bestehende, voraus.

[3]) Plin. N. H. V, 16. Jos. Antiq. XVII, 11. 4.

[4]) Markus und Lukas erzählen von Einem Besessenen. Matthäus nennt zwei. Die Berichte der Ersteren schließen die Angabe des Matthäus nicht aus. Was Jene

Digitized by Google

nieder und riefen, ähnlich wie ehemals der Dämonische in der Synagoge zu Kapharnaum (Mark. c. 1, 24): „Was haben wir mit einander zu schaffen, Jesus, Sohn des höchsten Gottes! Bist du her gekommen uns vor der Zeit zu quälen?" Hierauf fragte Jesus den Einen: „Wie ist dein Name?" Und er erhielt zur Antwort: „Legion heiße ich; denn unser sind Viele." Jesus aber gebot den Dämonen auszufahren. Da baten die Dämonen aus den Besessenen heraus in eine Heerde Schweine, welche in der Nähe an dem Abhange eines Berges am See weidete, fahren zu dürfen. Jesus erwiderte: „Fahret hin!" Da fuhren die Dämonen aus und fuhren in die Schweine, und die ganze an 2000 Schweine starke Heerde gerieth in Raserei und stürzte sich in die See und ertrank. Die Hirten aber, als sie dieses Ereigniß sahen, ergriffen die Flucht, kamen in die Stadt und erzählten überall was geschehen war. Da kamen die Einwohner zu Jesus, um über das Ereigniß Näheres zu erfahren. Wie sie nun aber die Dämonischen bei Jesus sahen, bekleidet und vernünftig, und nachdem sie hier von Augenzeugen abermals den Vorgang erfahren hatten; da überkam sie Furcht, und sie in Verbindung mit den übrigen anwesenden Bewohnern des Landes baten Jesus, sich aus ihrem Gebiete zu entfernen. Jesus war bereit ihrem Verlangen zu willfahren. Als er aber in das Schiff wieder einstieg, baten ihn die geheilten Dämonischen, sie mit zu nehmen. Jesus aber ließ es nicht zu; sondern gebot ihnen nach Hause zu gehen, und den Ihrigen die Gnade des Herrn, welche ihnen widerfahren war, zu verkündigen. Und sie gehorchten und verkündigten es in der ganzen Dekapolis zum Erstaunen Aller, welche dies hörten. Jesus aber fuhr von dort weg und landete wieder auf der westlichen Seite des Sees, woselbst am Gestade das Volk ihn erwartete.

Da kam ein Synagogen-Vorsteher, Namens Jairus aus Kapharnaum zu ihm, fiel vor ihm nieder und bat ihn, seiner einzigen zwölfjährigen Tochter, welche in den letzten Zügen liege, die Hände aufzulegen und

von dem Einen erzählen, konnte sich an Beiden ereignet haben. Die Gleichheit der näheren Umstände, welche sich bei diesem Wunder Jesu zutrugen, gestattet nicht mit Ebrard (Wissensch. Kritik. der evangel. Geschichte. 1842. S. 380) anzunehmen, Matthäus habe jene Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum mit der Heilung eines anderen Besessenen im Gebiete der Gerasener verbunden und als ein gleichzeitiges Ereigniß hingestellt. Vgl. Augustin. de consensu Evang. II. c. 23.

Digitized by Google

sie vom Tode zu erretten. Jesus ging mit ihm von einer großen dicht geschaarten und ihn umdrängenden Volksmenge begleitet.

Unter ihnen befand sich ein Weib, welches schon zwölf Jahre lang an einem Blutflusse litt, und zur Hebung ihres Leidens mit dem Aufwande ihres ganzen Vermögens die Kunst der Aerzte bisher vergeblich in Anspruch genommen hatte. Im festen Glauben, wenn sie nur das Gewand Jesu anrühre, so werde sie durch seine Heilkraft geheilt werden, drängte sich diese Frau von hinten her zu Jesus heran und berührte endlich den Saum seines Kleides, worauf sie auch alsbald fühlte, daß sie geheilt sei. Jesus aber, durch dessen Willen die Heilung geschehen war, wandte sich um und sprach: „Wer hat meine Kleider angerührt?" Als ihn hierauf Petrus auf das ihn dicht bedrängende Volk aufmerksam machte, erwiderte Jesus: „Es hat mich Jemand angerührt; denn ich weiß, daß eine Kraftwirkung von mir ausgegangen ist." Als das Weib sich so entdeckt sah, kam sie fürchtend und zagend heran, fiel vor Jesus nieder, gestand ihre That und bekannte vor dem ganzen Volke, daß sie durch die Berührung des Gewandes Jesu geheilt worden sei. Jesus aber sprach zu ihr: „Sei getrost meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Gehe hin im Frieden, und sei befreit von deiner Plage."

Als er noch redete, da kamen Leute aus dem Hause des Synagogen-Vorstehers und sagten zu diesem: „Deine Tochter ist gestorben, mache dem Lehrer keine weitere Mühe." Jesus aber, der dies hörte, sprach zu ihm: „Fürchte dich nicht, glaube nur, und sie wird gerettet werden." So kam er in das Haus, wo die Verstorbene lag, und wo man bereits die übliche geräuschvolle Todtenklage begonnen hatte. Beim Hereintreten sprach Jesus zu den dabei Betheiligten: „Was lärmet und weinet ihr? Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft." Diese aber verlachten ihn, da sie wohl wußten, daß es gestorben war.

Nun hieß Jesus Alle sich entfernen. Von seinen Jüngern nahm er nur den Petrus, Johannes und Jakobus mit, und ging in Begleitung des Vaters und der Mutter der Verstorbenen hin, wo das Kind lag, faßte es bei der Hand und sprach: „Kind, stehe auf!" Da kehrte alsbald dessen Geist zurück, es stand auf und ging umher, und Jesus gebot den erstaunten Eltern, daß man ihm zu essen geben und das Ereigniß nicht weiter verbreiten solle. Nichtsdestoweniger aber wurde es im ganzen Lande bekannt.

Digitized by Google

Auf dem Rückwege nach Hause folgten Jesus zwei Blinde, welche ausriefen: „Sohn Davids, erbarme dich unser!" Jesus trat in das Haus und die Blinden folgten ihm dahin. Da sagte Jesus zu ihnen: „Glaubet ihr, daß ich das, was ihr von mir wünschet, zu thun vermag?" Als sie dies bejahten, da berührte Jesus ihre Augen und sprach: „Nach eurem Glauben soll euch geschehen!" Und beide erhielten das Gesicht wieder. Da gebot Jesus auch ihnen, wie vorhin den Eltern des von den Todten erweckten Kindes, die Wunderthat nicht zu verbreiten. Diese aber gingen hinweg und machten dieselbe in dem ganzen Lande bekannt.

Später, als diese sich entfernt hatten, brachte man zu Jesus einen Dämonischen, welcher stumm war. Jesus trieb den Dämon aus und der Stumme erhielt die Sprache wieder.

Hierüber erstaunt sprach das Volk: „So etwas ist in Israel noch nicht vorgekommen." Die Pharisäer aber sprachen abermals ganz so, wie bei einer früheren ähnlichen bald nach dem Passah 781 u. c. vorgefallenen Begebenheit: durch den Obersten der Dämonen treibe Jesus die Dämonen aus[1]).

§. 81.

Jesus in Nazareth.

Von Kapharnaum begab sich Jesus im Geleite seiner Jünger in seine Vaterstadt Nazareth. Am Sabbath fand er sich in der Synagoge ein, um daselbst zu lehren. Als er sich zur Lesung erhob, wurde ihm die Schriftrolle des Propheten Jesaias überreicht. Diese öffnete er und las daraus die messianische Stelle Jes. c. 61, 1. 2 vor, welche lautete: „Der Geist des Herrn ist auf mir, deshalb hat er mich gesalbt, um die gute Botschaft den Armen zu verkündigen. Er hat mich gesandt, um die zu

---

[1]) Dieses bei Matth. c. 9, 32—34 berichtete Ereigniß der Heilung eines stummen Dämonischen hat Luk. c. 11, 14 wahrscheinlich wegen der Gleichheit der Aeußerung der Pharisäer mit jener Rede, die Jesus aus Veranlassung einer früheren ähnlichen Beschuldigung hielt, in Verbindung gesetzt. Wenn Jesus die oben erzählte Todtenerweckung und Heilung der beiden Blinden bekannt zu machen verbietet; so erhalten wir hier den Aufschluß über den Grund dieses Verbots. Er zeigt sich als eine Rücksichtnahme auf die Verschuldigung der Pharisäer, welche sich mehrte, je mehr sie an vollbrachte Wunder Jesu nicht glaubten und sie selbst dämonischen Einwirkungen zuschrieben.

Digitized by Google

heilen, welche zerknirschten Herzens sind, zu verkündigen den Gefangenen Vergebung, den Blinden das Gesicht. Die Gedrückten befreit zu entlassen, ein Gnadenjahr des Herrn zu verkündigen."

Als Jesus diese Stelle gelesen hatte, rollte er wiederum die Schrift zusammen, übergab sie dem Diener und begann zu lehren, während in der Synagoge aller Augen auf ihn geheftet waren. In seinem Lehrvortrage begann er mit den Worten: „Heute hat sich diese Schriftstelle vor euren Ohren erfüllt." Bei dieser Anwendung jener Schriftstelle auf sich selbst und bei der Auslegung im weiteren Vortrage erstaunten seine Zuhörer über die Worte, die er sprach; noch mehr aber wunderten sie sich über die Weisheit, mit der er redete und über die Wunderthaten, welche er verrichtete. Doch war diese Stimmung unter seinen Zuhörern weniger Beifall, als aus dem Unglauben stammendes Verwundern, wie doch ein Mann, der Sohn des Zimmermanns Joseph, dessen Mutter und Verwandte sie kannten, solche Weisheit besitzen könne und solches zu thun vermöge. Verwundert fragten sie einander, wo er doch dies Alles her haben möge? Und in dieser Weise nahmen sie Aergerniß an ihm.

Jesus aber verwies ihnen dieses, indem er ihnen zuerst bemerklich machte, daß sie nach dem Spruche: „Arzt hilf dir selbst" von ihm verlangten, daß er in seiner Vaterstadt Wunder thun solle, wie er in Kapharnaum gethan habe. Sodann wies er sie auf das sprichwörtlich gewordene Loos der Propheten hin und sprach: „Kein Prophet ist angesehen in seiner Vaterstadt und unter seinen Verwandten und in seinem Hause." Ferner zeigte er ihnen an den im A. T. von Propheten verrichteten Wundern, daß diese nicht nach dem Wunsche und Verlangen der Menschen gewirkt wurden, sondern andern Bedingungen unterlagen. So seien in den Tagen des Elias zur Zeit der drei und einhalbjährigen Dürre und Hungersnoth im Lande Israel viele Wittwen gewesen, und doch sei Elias zu keiner von ihnen, sondern zu der Wittwe nach Sarepta helfend gesandt worden. Zur Zeit des Propheten Elisäus habe es auch viele Aussätzige in Israel gegeben, und doch sei nur der Syrer Naaman von ihm geheilt worden.

Ueber diese Rede Jesu geriethen seine Zuhörer in der Synagoge in solchen Zorn, daß sie sich erhoben, ihn aus der Stadt hinaustrieben und bis zu dem Berg-Abhange, auf welchem Nazareth erbaut war, hinbrachten

Digitized by Google

in der Absicht, ihn von dort hinabzustürzen. Jedoch konnten sie ihr Vorhaben nicht ausführen; sondern Jesus ging mitten durch sie hindurch und entfernte sich. Wegen ihres Unglaubens, worüber er selbst verwundert war, hatte er dort kein Wunder wirken können, außer daß er einigen wenigen Kranken die Hände aufgelegt und sie geheilt hatte.

§. 82.

Aussendung und Belehrung der Apostel.

Nach diesen Ereignissen durchzog Jesus mit seinen Jüngern alle Städte und Flecken in Galiläa, lehrte in den Synagogen, verkündigte überall die Botschaft von dem Reiche Gottes und heilte jede Krankheit und Schwäche [1]). Er fand viel bereitwilliges und nach Heil sich sehnendes Volk. Alle aber waren geplagt und vernachlässigt, gleichwie Schafe ohne Hirten. Der Anblick dessen jammerte den Herrn und er sprach zu seinen Jüngern: „Die Erndte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige. Bittet daher den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter in seine Erndte aussende." Darauf berief er die zwölf Jünger, um sie zu je Zweien auszusenden zu den Juden des ganzen Landes, und mit dem Auftrage überall zu verkündigen, daß das Himmelreich nahe sei, und durch die Predigt zur Buße auf dasselbe vorzubereiten. Auch gab er ihnen Gewalt unreine Geister auszutreiben und jegliche Krankheit und Schwäche zu heilen [2]).

So wie im Jahre vorher, so ließ Jesus auch jetzt ihrer Aussendung, welche diesmal einen größeren Umfang hatte, eine Belehrung vorausgehen. Während in jener ersteren Instruktion, welche öffentlich vor dem Volke stattfand, die Grundbegriffe des Messiasreiches, die Bedingungen für die Theilnahme daran, und die Bedeutung des Lehrers in demselben von Jesus mitgetheilt und erläutet wurden; ist diese zweite Belehrung unmittelbar und besonders auf das Verhalten und Wirken der zwölf Sendboten gerichtet. Hieran schließen sich prophetische, auf eine spätere

[1]) Matth. c. 9, 35; Mark. c. 6, 6.

[2]) Diese Aussendung der Jünger ist bereits die zweite. Die erste geschah ungefähr ein Jahr früher, als das Passah in der Nähe war, und noch vor jenem Passah war ihre Mission beendigt. Diese zweite Aussendung hatte zu einer Zeit statt, daß als die Jünger wieder zu Jesus zurückkehrten, das Passahfest des Jahres 782 u. c. nahe war. Vgl. Mark. c. 6, 30 ff.; Joh. c. 6, 1 ff.

Digitized by Google

Zeit, wann Jesus nicht mehr bei ihnen sein würde, zu beziehende Voraussagungen. Der Gegensatz, in welchem die Apostel zur Welt stehen, die Gefahren, welche sie darum zu überwinden haben, werden ihnen jetzt zum Bewußtsein gebracht. Das Gottesreich auf Erden wird als die streitende Kirche hingestellt, in welcher sich der Theilnehmer mit Verachtung und Aufgebung der Welt und seiner Beziehungen zu ihr erhalten müsse, wenn er Christi würdig sein und den Lohn des ewigen Lebens erhalten wolle. Die besonderen die Jünger selbst und zunächst betreffenden Vorschriften sind wesentlich folgende:

Bei ihrer Sendung sollen sie weder zu den Heiden, noch in eine Stadt Samariens, sondern zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels gehen. Ihnen sollen sie die Botschaft von dem Reiche Gottes verkündigen, Kranke heilen, Todte erwecken, Aussätzige reinigen und Dämonen vertreiben; und zwar Alles ohne Belohnung, da sie selbst die Macht hierzu ohne Vergütung empfangen haben. Ohne Reisegepäck, ohne Mundvorrath und ohne Geld sollen sie ausgehen und den nöthigen Lebensunterhalt von denen erhalten, zu welchen sie als Sendboten kommen. In welche Stadt oder Flecken sie gelangen, da sollen sie bei dem einkehren, welcher würdig sei sie aufzunehmen, und bei ihm bis zu ihrem Weggange von dorten verbleiben. In welches Haus sie eintreten, dem sollen sie grüßend den Frieden zusprechen, und es werde dies geschehen, wenn die Familie des Hauses dessen werth sei; sei sie aber unwürdig, so werde der Friede zu ihnen wieder zurückkehren. Wo sie aber keine Aufnahme und kein Gehör finden, von dort sollen sie weggehen und den Staub beim Hinausgehen aus dem Hause oder der Stadt von ihren Füßen schütteln, zum Zeugniß der Unwürdigkeit ihrer Bewohner. Am Tage des Gerichtes werde es aber Sodoma und Gomorrha erträglicher ergehen, als einer solchen Stadt.

Sodann übergehend zu ihrem Missionswerke der späteren Zeit lehrte Jesus [1]): Er sende sie aus wehrlos, wie Schafe unter die Wölfe. Er empfehle ihnen daher, klug zu sein wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben und sich vor den Menschen zu hüten; denn man werde sie vor Jüdische und heidnische Gerichte schleppen und mishandeln, ein Zeug-

[1]) Matth. c. 10, 16 ff. Die Stelle Luk. c. 12, 1 ff. u. 51—53 ist keine Parallele hierzu; sondern gehört einer anderen Gelegenheit an.

Digitized by Google

niß gegen Juden und Heiden [1]). Hierbei sollen sie nicht in Sorge sein wegen ihrer Vertheidigung; denn der heil. Geist werde ihnen eingeben, was sie zu reden hätten. Ihre Lehre werde Feindschaft und Verfolgung selbst unter den nächsten Blutsverwandten herbeiführen, und sie selbst werden von Allen gehaßt sein um des Namens Jesu willen. Wer aber geduldig ausharre, der werde gerettet werden. Bei Verfolgungen sollen sie aus einer Stadt in die andere fliehen. Bevor sie aber in allen Städten Israels gewesen seien und ihr Werk dort vollbracht hätten, werde der Menschensohn gekommen sein. Das Schicksal ihres Meisters solle sie über ihr eigenes beruhigen. Wenn selbst der Hausherr Beelzebul genannt werde, so werde dies um so eher den Hausgenossen widerfahren. Sie sollen aber ohne Furcht sein; denn das Verborgene müsse offenbart und erkannt werden. Das was er ihnen ohne Zeugen sage, sollen sie offen verkündigen; ohne Furcht vor den Menschen, welche nur den Leib zu tödten vermögen; aber in Furcht vor dem, der Leib und Seele in der Gehenna verderben könne. Sie befänden sich unter Gottes Schutz, ohne dessen Willen kein Sperling auf die Erde falle und der die Haare ihres Hauptes zähle. Wer ihn, den Messias, vor den Menschen offen bekenne, den werde er auch vor seinem himmlischen Vater anerkennen; wer ihn aber verleugne, den werde auch er dort verleugnen.

Mit Bezugnahme auf die Wirkungen des Evangeliums in der Welt und den dadurch entstehenden Zwiespalt in den socialen Lebensverhältnissen [2]) erklärte Jesus: Der Zweck seiner Erscheinung auf Erden sei nicht den Frieden, sondern das Schwerdt und eine Spaltung zwischen Vater und Sohn, zwischen Mutter und Tochter, zwischen der Braut und der Mutter des Mannes, und Feindschaft in die Familie zu bringen: Denn es gelte Entscheidung. Wer irgend welche Verwandtschaft mehr liebe als ihn, der sei seiner nicht würdig. Es komme darauf an, um Seinetwillen Leiden zu ertragen. Wer dies nicht thue, der sei seiner nicht werth. Wer mit Hinantsetzung Seiner das Leben zu erhalten suche, der werde es (im Jenseits) verlieren; wer es aber um Seinetwillen verliere, der werde es gewinnen.

---

[1]) D. h. als ein Zeugniß über die Verstocktheit der Juden und Heiden.

[2]) Vgl. Hilar. in Matth. Comment. can. X, p. 277 ed. Basil. 1570.

Digitized by Google

Endlich sprach er: Wie man einen seiner Sendboten aufnehmen werde, darnach werde man Lohn empfangen; auch die geringste Gabe werde nicht verloren sein.

Als Jesus so seine Jünger belehrt, gestärkt und mit Wunderkraft ausgerüstet hatte, entließ er sie, um ihre Sendung zu erfüllen. Er selbst begab sich gleichfalls hinweg und lehrte in den Städten Israels. Die Jünger aber gingen aus und vollbrachten das ihnen aufgetragene Werk, bis sie, als das Passahfest nahe war, mit Jesus wieder in Kapharnaum zusammentrafen [1]).

§. 83.

Die Tödtung des Johannes des Täufers.

Damals hörte der Tetrarch Herodes Antipas von den Lehren und Wunderthaten Jesu. Auch vernahm er mancherlei Meinungen über ihn. Einige hielten ihn für den von den Todten auferstandenen Johannes den Täufer, Andere für den Elias, welcher erschienen sei; noch Andere für Einen von den alten Propheten. Herodes selbst war Anfangs zweifelhaft über ihn; doch gewann bei ihm bald die erstere Meinung Raum, und er erklärte, Johannes, welchen er habe enthaupten lassen, sei von den Todten auferstanden und wirke nun in der Person Jesu.

Johannes war demnach um diese Zeit und jedenfalls vor dem Passah 782 u. c. schon todt. Näheres über die Zeit seines Martyrtodes läßt sich aus den Evangelien nicht ermitteln. Die Kirche feierte schon früh seinen Todestag am 29. August [2]). Ueber die Art und Weise seines Todes erhalten wir dagegen aus Matthäus und Markus nähere Auskunft.

Nachdem Johannes im Spätherbste 780 u. c. wegen seines über Herodes ausgesprochenen Tadels und durch den Haß der Herodias, der unrechtmäßigen, stolzen und herrschsüchtigen Gemahlin des Herodes, gefangen genommen und, wie dessen Gesandtschaft an Jesus beweist, wenigstens bis nach dem Passah des folgenden Jahres (781 u. c.) in milder Haft gehalten worden war; suchte Herodias eine Gelegenheit, ihren

---

[1]) Matth. c. 11, 1. Mark. c. 6, 12. 30 ff.

[2]) Nach dem Chronicon Paschale Vol. I. p. 407 soll Johannes am 29. August enthauptet worden sein. Ueber die Feier dieses Festes s. Augustin. Serm. CCCVII. (T. V. ed. Migne).

Digitized by Google

Gemahl zu bestimmen, den Johannes tödten zu lassen. Da aber Herodes theils aus Furcht vor dem Volke, theils aus Scheu vor Johannes, welchen er in Uebereinstimmung mit der Volksmeinung für einen gerechten und heiligen Mann [1]) und selbst für einen Propheten hielt, den er auch gerne hörte und nach welchem er sich selbst in manchen Stücken richtete, auf das Ansinnen seines Weibes nicht einging; so benützte sie zur Ausführung ihres Planes das Geburtsfest des Herodes, wo er seinen Verwandten, den Vornehmen in Galiläa und seinen Kriegsleuten ein Festessen gab. Sie schickte nämlich während des Gelages ihre Tochter Herodias, eine Tochter des Herodes Philippus [2]) in den Speisesaal, um zu Ehren des Festes und der Gäste zu tanzen. Da sie dem Herodes und allen Gästen gefiel, so forderte Herodes sie auf, sich ein Geschenk auszubitten, und schwur es ihr gewähren zu wollen, selbst wenn sie die Hälfte seines Reiches verlange. Hierauf begab sich das Mädchen hinaus zu seiner Mutter, um sie zu fragen, was sie sich für ein Geschenk ausbitten solle. Diese befahl ihr, um das Haupt des Johannes des Täufers zu bitten. Das Mädchen gehorchte, trat vor Herodes und sagte: „Ich will, daß du mir alsbald auf einer Schüssel das Haupt des Täufers gebest." Da wurde Herodes traurig wegen der Gewährung dieser Forderung. Aber wegen seines vor den Anwesenden geleisteten Schwures wollte er das Mädchen nicht abweisen, sondern er sandte sofort einen Läufer ab mit dem Befehle, das Haupt des Johannes zu bringen. Dieser enthauptete den Johannes im Gefängniß, brachte es und legte es auf eine Schüssel, und so ward es als Geschenk dem Mädchen gegeben, welches die Gabe seiner Mutter zustellte. Der Leichnam des Johannes aber wurde von seinen Jüngern begraben; auch überbrachten sie die Nachricht von seinem Tode an Jesus [3]).

---

[1]) Vgl. Joseph. Antiq. Jud. XVIII. c. 5. n. 2.

[2]) Vgl. oben S. 179 u. Justin. Dial. c. Tryph. c. 49. n. 12 (ed. Otto).

[3]) Als Herodes einige Zeit später mit Aretas, dem Könige von Arabien und Peräa, seinem frühern Schwiegervater, in Krieg gerieth und in einer Schlacht eine große Niederlage erlitt; so glaubten viele Juden, daß dies eine Strafe Gottes wegen der Ermordung des frommen Johannes sei (Jos. XVIII. 5. 2). Ueber die Verbrennung von Reliquien des heil. Johannes, welche sich in Sebaste befanden, zur Zeit Julians S. Not. ad. Greg. Naz. Orat. V. c. 29. (Opp. T. I. p. 167. ed. Paris. 1778.)

Digitized by Google

§. 84.

Wunderbare Speisung des Volkes durch Jesus. Die Rede von dem Himmelsbrode.

Als die Zeit des Passahfestes nahte, begab sich Jesus wieder nach Kapharnaum. Auch seine Jünger trafen jetzt wieder bei ihm ein. Sie hatten ihren Auftrag ausgeführt; an allen Orten, wohin sie gekommen, hatten sie zur Buße wegen der Nähe des Reiches Gottes aufgefordert. Auch Dämonen waren von ihnen ausgetrieben und viele Kranke mit Oel gesalbt und geheilt worden. Nachdem sie Jesus Alles, was sie gethan und gelehrt hatten, berichtet, forderte er sie auf, sich zur ihrer Erholung an einen einsamen Ort zurückzuziehen. Darauf bestiegen sie ein Fahrzeug, fuhren über den See und begaben sich an einen abgelegenen Ort in der Nähe von Bethsaida, dem von Philippus dem Tetrarchen zubenannten Julias in der Landschaft Gaulonitis.

Das Volk aber, welches sich ähnlich wie vor dem Passah des vorigen Jahres in großen Schaaren aus den umliegenden Orten am See Genesareth sammelte, hatte den Aufenthaltsort Jesu erfahren und begab sich theils zu Fuß, theils in Fahrzeugen ebendahin und suchte ihn auf, und Jesus erbarmte sich ihrer, heilte ihre Kranken und belehrte sie.

Als die Abendzeit herankam, traten die Jünger zu Jesus und ersuchten ihn das Volk zu entlassen, damit es die Einöde verlassen, sich in den umliegenden Ortschaften vertheilen und Speise kaufen könne. Jesus aber, den Glauben seiner Jünger prüfend, erwiderte: „Dies haben sie nicht nöthig, gebet ihr ihnen zu essen.“ Darauf antworteten sie ihm: „Sollen wir für zweihundert Denare [1]) Brod kaufen und ihnen zu essen geben?“ Philippus aber sprach: „Für zweihundert Denare Brod würde nicht ausreichen, damit Jeder nur ein kleines Stück empfinge.“ Hierauf befahl Jesus nachzusehen, wieviel Brode sie selbst bei sich hätten, worauf er von Andreas, dem Bruder des Simon Petrus, die Antwort erhielt, daß ein Knabe da

[1]) Der Denar war eine Römische Silbermünze, welche im gewöhnlichen Verkehr den Werth einer Attischen Drachme hatte. Sie wogen in der Zeit von Augustus bis Nero 71,2 bis 65,85 Par. Gran; hatten also nach unserm Gelde durchschnittlich den Werth von 6 Sgr. und ungefähr 6½ Pf. Vgl. Böckh metrol. Unters. S. 292 u. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 30.

Digitized by Google

sei, welcher fünf Gerstenbrode und zwei Fische habe. Dabei bemerkte er: „Aber was ist dies für so Viele?" Es waren nämlich gegen fünftausend Männer, ohne die sie begleitenden Frauen und Kinder zugegen.

Hierauf befahl Jesus, daß das gesammte Volk in Reihen zu je hundert und je fünfzig auf der grasreichen Ebene sich lagern solle. Als dies geschehen, nahm er die fünf Brode sammt den zwei Fischen, blickte zum Himmel und segnete sie, zerbrach dann die Brode und zerlegte die Fische, und gab die Theile den Jüngern, um sie unter das Volk zu vertheilen. Die Jünger theilten hierauf Brod und Fische unter das ganze Volk aus, und sie reichten für alle aus, so daß sie sämmtlich davon bekamen, satt wurden und noch übrig behielten. Nachdem so das gesammte anwesende Volk gesättigt war, befahl Jesus den Jüngern, die übriggebliebenen Stücke einzusammeln, und sie sammelten zwölf Körbe voll Brodstücke an.

Als das Volk dieses vor seinen Augen geschehene Wunder Jesu gesehen, da sprachen sie: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in die Welt kommen soll," und sie gedachten Jesus mit sich zu führen und zum Könige zu machen. Jesus aber, welcher dieses wußte, entließ das Volk, befahl seinen Jüngern über den See zurückzufahren und entfernte sich darauf, indem er sich allein zum Gebete auf den Berg in der Nähe zurückzog.

Unterdessen trieben die Jünger bei widrigem Winde auf dem See. Um die Zeit der vierten Nachtwache, d. i. zwischen 3 und 6 Uhr des andern Tages, als sie 25 bis 30 Stadien, oder $\frac{2}{3}$ deutsche Meilen vom Lande entfernt waren, sahen sie Jesus in ihrer Nähe mitten auf dem See wandeln und sich ihnen nähern. Sie hielten die Erscheinung für ein Gespenst und schrien laut auf vor Furcht. Jesus aber redete sie an, und sprach: „Seid unverzagt, ich bin es, fürchtet euch nicht." Da erwiderte ihm Petrus: „Herr, wenn du es bist, so laß mich zu dir auf das Wasser kommen!" und Jesus sprach: „Komm!" Da stieg Petrus aus dem Fahrzeuge und wandelte auf dem Wasser, um zu Jesus hinzugehen. Bald aber, als er den starken Wind und die aufgeregte Fluth empfand, wandelte ihn Furcht an; sofort fing er an unterzusinken und rief: „Herr rette mich!" Alsbald streckte Jesus seine Hand aus, ergriff ihn und sprach: „Kleingläubiger! Warum hast du gezweifelt?" Nun bestiegen sie das Fahrzeug, es legte sich der Wind und der See ward ruhig. Seine Jünger aber,

Digitized by Google

voll von Furcht und Erstaunen, fielen vor ihm nieder und sprachen: „Du bist wahrhaftig Gottes Sohn.“ Das Fahrzeug stieß nun bald ans Gestade in der Landschaft Gennesareth, wo sich auch sofort wieder Volk um Jesus sammelte und ihm seine Kranken brachte, welche Jesus heilte.

Die Volksschaaren aber, welche sich noch auf der gegenüberliegenden Seite des Sees befanden, warteten in der Frühe auf Jesus in der Meinung, daß er noch daselbst sich befinde; denn sie hatten am Abend seine Jünger ohne ihn abfahren gesehen und wußten auch, daß er kein weiteres Fahrzeug zur Verfügung hatte. Nach vergeblichem Warten überzeugten sie sich jedoch, daß Jesus nicht mehr dort sei. Nun bestiegen sie von Tiberias herübergekommene Fahrzeuge und fuhren auf ihnen nach Kapharnaum hinüber, um Jesus zu suchen. Als sie ihn in der Synagoge gefunden hatten, richteten sie die Frage an ihn, auf welche Weise er hierher gekommen sei?

Jesus beantwortete ihnen diese Frage nicht; sondern da er ihren Unglauben, welcher am vorhergehenden Tage sich noch bekundet hatte, als sie ihn zum Könige auszurufen willens waren, kannte; so machte er sie alsbald auf den letzten Grund, warum sie ihn heute so eifrig suchten, aufmerksam, indem er sagte: „Ihr suchet mich, nicht weil ihr Wunderzeichen gesehen habet; sondern weil ihr von den Broden gegessen habet und satt geworden seid.“ Sodann, auf ihre bessere und höhere Aufgabe hinweisend, fuhr er fort: „Erwirket euch nicht die Speise, welche vergänglich ist; sondern die Speise, welche für das ewige Leben bleibt, das der Menschensohn euch geben wird; denn ihn hat Gott der Vater beglaubigt.“

Hierauf legten die Anwesenden, die Bedeutung der Worte Jesu wohl erfassend, ihm die Frage vor, was sie denn zu thun hätten, um die Werke Gottes zu wirken? Jesus antwortete ihnen: Das sei das Gotteswerk, daß sie an ihn, den Gottgesandten, glaubten. Nunmehr verlangten Diese, daß Jesus ihnen zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung ein Wunderzeichen wirken solle, und zwar ähnlich wie Moses, welcher ihren Vorfahren in der Wüste das Manna vom Himmel zu essen gegeben habe. Als ihnen Jesus dagegen bemerkte: Moses habe kein Himmelsbrod gegeben; sondern das wahre Himmelsbrod komme von seinem Vater, und sei ein solches, welches vom Himmel herabkomme und der Welt das

Digitized by Google

Leben gebe; da verlangten sie, daß Jesus ihnen zum Beweise seiner göttlichen Sendung dieses Himmelsbrod geben solle.

Hierauf erklärte ihnen Jesus: Er selbst sei dieses Brod des Lebens. Wer zu ihm komme und an ihn glaube, den werde weder hungern noch dürsten. Sie jedoch seien ungläubig. Wer zu ihm komme, der sei ihm durch Gott, seinen Vater, gegeben und ein solcher werde von ihm nicht zurückgewiesen werden; denn er sei vom Himmel herabgekommen, einzig um den Willen dessen, der ihn gesandt habe, zu erfüllen. Der göttliche Wille bestehe aber darin, daß er Alle, welche Gott ihm übergebe, nicht zu Grunde gehen lasse, sondern am jüngsten Tage auferwecke. Nach Gottes Willen solle Jeder, der den Sohn schaue und an ihn glaube, das ewige Leben habe und von ihm dereinst auferweckt werden.

Diese Rede Jesu erregte, ähnlich wie in der Synagoge zu Nazareth, den Unwillen der ungläubigen Juden, und sie sagten: „Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann dieser sagen, er sei vom Himmel herabgekommen?“

In seiner Erwiderung auf diesen Zornausbruch der Juden, erklärte Jesus: Es sei der Zug der göttlichen Gnade, wenn Einer gläubig zu ihm komme, und dieser werde von ihm am jüngsten Tage auferweckt werden. Dies sei schon bei den Propheten geweissagt, indem es dort heiße [1]): „Alle werden von Gott unterrichtet sein.“ Jeder, welcher diesen göttlichen Unterricht vernommen und erlernt habe, der werde zu ihm kommen. Niemand aber habe den Vater selbst gesehen, außer dem, welcher bei Gott sei. Wer nun an ihn glaube, der werde ewig leben. Er sei das Brod des Lebens. Das Manna, welches ihre Vorfahren in der Wüste gegessen, habe sie nicht vom Tode gerettet. Er aber sei das vom Himmel gekommene Brod; wer davon esse, der werde nicht sterben, sondern ewig leben. Das Brod aber, das er geben werde, fügte er zur nähern Erklärung, seinen Versöhnungstod so wie die von ihm einzusetzende Himmelsspeise weissagend, hinzu, sei sein Fleisch, welches um das Leben der Welt zu gewinnen dahin gegeben werde.

An diesen letzten Worten Jesu nahmen die Juden abermals Anstoß und eiferten gegen einander, wie es denn möglich sei, daß er ihnen sein Fleisch zu essen gebe?

[1]) Jes. c. 54, 13.

Digitized by Google

Jesus aber, in noch bestimmterer Hinweisung auf die in seinem Fleisch und Blute bestehende und von ihm für seine Kirche einzusetzende Himmelsnahrung, bekräftigte seinen Ausspruch und sprach: „Ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habet ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ein wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. So wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben. Das ist das Brod, welches vom Himmel gekommen ist, nicht wie eure Väter das Manna assen und starben. Wer dieses Brod ißt, wird ewig leben."

Auf diese Weise gab Jesus in der Synagoge zu Kapharnaum den Juden, welche er am Tage vorher wunderbar mit natürlichem Brode gesättigt hatte, Aufschluß über die unvergängliche Speise zum ewigen Leben, welche der an ihn Glaubende und von Gott Belehrte genießen müsse. Das Himmelsbrod ist er selbst, und der nothwendige Genuß besteht in dem Essen seines Leibes und in dem Trinken seines Blutes.

An dieser Rede Jesu nahmen außer den ungläubigen Juden auch viele solcher, die bisher zu Jesus gehalten und sich als seine Jünger betrachtet hatten, Anstoß und sagten: „Das ist eine harte Rede, Wer kann sie hören?" Jesus aber, in ähnlicher Weise wie er zu Jerusalem dem Nikodemus die Nothwendigkeit der Wiedergeburt, deren Möglichkeit dieser nicht begreifen konnte, gelehrt und veranschaulicht hatte, verwies sie zunächst auf ein noch anderes Wunder, was bevorstehe, nämlich auf seine Hinauffahrt in den Himmel, wo er früher gewesen sei, und bemerkte sodann der niederen sinnlichen Auffassung seiner Worte Seitens der Juden gegenüber: Der Geist sei es, welcher lebendig mache, das Fleisch nütze nichts; die Worte welche er zu ihnen geredet habe, seien Geist und Leben. Es gebe aber Solche unter ihnen, welche nicht glaubten. Darum habe er ihnen gesagt, Keiner könne zu ihm kommen, dem es nicht vom Vater als Gnade verliehen sei.

Als von der Zeit an sich viele seiner frühern Anhänger von ihm abwandten, fragte Jesus seine zwölf Apostel, ob auch sie etwa ihn verlassen

Digitized by Google

wollten? Da ergriff Simon Petrus das Wort und sprach: „Herr, zu Wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir glauben und haben erkannt, daß du der Heilige Gottes bist." Auf dieses Bekenntniß des Petrus, welches er im Namen der Zwölfe ablegte, erwiderte Jesus in göttlicher Vorhererkenntniß der Ereignisse einer spätern Zeit: „Habe ich nicht euch zwölfe erwählt? und doch ist Einer von euch ein Teufel."

§. 85.

Jesu Wirksamkeit um die Zeit des dritten Passahfestes.

Die Anfechtungen, welche Jesus von Seiten der Priesterschaft in Galiläa erfuhr, zeigen sich jedesmal dann am stärksten, wann sie entweder von Jerusalem zurückgekehrt, oder sonst wie mit jener Stadt in Verbindung gewesen waren. In dieser Zeit waren von Jerusalem Gesetzesgelehrte und Pharisäer, wahrscheinlich von dem vorhergegangenen Purimfeste, nach Kapharnaum gekommen. Dort machten sie Jesus darüber Vorwürfe, daß seine Jünger die Ueberlieferung der Alten überträten und Brod äßen ohne sich vorher die Hände zu waschen. Jesus aber wies diese Vorwürfe in ernster Weise zurück, indem er sagte: „Jesaias habe von ihrem heuchlerischen Wesen geweissagt; denn bei ihm stehe geschrieben: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir; vergeblich verehren sie mich, indem sie Menschengebote als Lehren aufstellen [1])." Hierauf zeigte er ihnen, daß sie mit Hintansetzung der Gebote Gottes Menschensatzungen, Waschungen und Reinigungen anhingen. Er bewies ihnen dies an dem vierten Gebote im Dekaloge: Moses habe befohlen, Vater und Mutter zu ehren, und daß der, welcher dagegen handle, des Todes sterben solle. Sie dagegen lehrten, daß der, welcher das zum Unterhalt der Eltern Gehörende zu einem Korban, d. i. einer geweihten Gabe, bestimme, nicht verbunden sei seine Eltern durch Unterstützung zu ehren. So vernichteten sie durch ihre Ueberlieferung Gottes Gebot. Darauf sprach er vor dem ganzen Volke öffentlich: „Höret ihr Alle und merket: Nicht das, was von Aussen in den Menschen eingeht, verunreinigt den Menschen; sondern das, was aus dem Menschen herauskömmt."

---

[1]) Jes. c. 29, 13.

Digitized by Google

Als er sich hierauf mit seinen Jüngern zurückgezogen hatte, bemerkten ihm diese, daß die Phärisäer an dieser seiner Rede Aergerniß genommen hätten. Zugleich ersuchten sie ihn um Erklärung seines Ausspruchs, daß nicht das, was in den Menschen von Aussen eingehe, sondern was von ihm ausgehe, ihn verunreinige. Da erwiderte ihnen Jesus: „Also seid auch ihr unverständig? Sehet ihr nicht, daß Alles, was von Aussen in den Mund des Menschen eingeht, ihn nicht entweihen kann; denn es geht nicht in das Herz, sondern in den Bauch und geht ab in den Abtritt, was alle Speisen reinigt. Was aber aus dem Menschen herauskommt, das entweiht den Menschen; denn von Innen aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken, Ehebruch, Hurerei, Mord, Diebstahl, falsches Zeugniß, Habsucht, Bosheit, Trug, Ueppigkeit, Neid, Lästerung, Hochmuth, Unbesonnenheit. Alles dieses Böse kommt von Innen und entweiht den Menschen; aber das Essen mit nicht gewaschenen Händen entweiht den Menschen nicht."

Während das Volk nach Jerusalem zog, um dort das Passah zu feiern, verblieb Jesus in Galiläa, weil, wie als Grund bei Joh. c. 7, 1 angegeben ist, ihm die Juden zu Jerusalem nach dem Leben trachteten. Da für Jesus die Zeit, wo er für das Heil der Welt sterben sollte, noch nicht gekommen war; so vermied er auf Antrieb des göttlichen Geistes in ihm, sich früher in die Gewalt seiner Feinde zu begeben, als dies im Willen Gottes lag. Gleichwohl aber kam Jesus doch noch zweimal vor der Zeit seines Leidens nach Jerusalem, das erste Mal am nächsten Hüttenfeste, das andere Mal am darauffolgenden Feste der Tempelweihe.

Während jener Zeit des Passahs 782 u. c. dagegen wirkte und lehrte er bis das Volk wieder von Jerusalem zurückgekehrt war im nordwestlichen Theile Galiläas, in den Grenzgegenden von Tyrus und Sidon, und war selbst auch dort bemüht möglichst im Verborgenen wirksam zu sein (Mark. c. 7, 24).

Daselbst kam ein heidnisches Weib, eine Syrophönizierin, deren Tochter von einem unreinen Geiste besessen war, herbei und rief: „O Herr, Sohn Davids, erbarme dich meiner! Denn meine Tochter wird von einem Dämon schwer geplagt." Jesus aber antwortete nicht auf diese Anrede, und als seine Jünger zu ihm traten und ihn baten das Weib fortzuweisen, weil es stets hinter ihnen her rufe; so erwiderte er ihnen: „Ich bin nur

Digitized by Google

zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt." Das Weib aber kam näher, fiel vor ihm nieder und sprach: „Herr, hilf mir!" Da erwiderte Jesus, ihren Glauben prüfend: „Laß zuerst die Kinder sich sättigen; denn es ist nicht gut, das Brod für die Kinder zu nehmen und es den Hündlein hinzuwerfen." Das Weib aber erwiderte: „Wohl, Herr! aber auch die Hündlein essen unter dem Tische von den Brosamen für die Kinder." Darauf sprach Jesus zu ihr: „Weib, dein Glaube ist groß! Um dieses Wortes willen gehe hin, es geschehe dein Wille; der Dämon ist von deiner Tochter ausgefahren." Und alsbald war ihre Tochter geheilt. Das Weib ging nach Hause und fand ihr Kind auf dem Bette liegen und von dem Dämon befreit.

Als das Passahfest vorüber war und das Volk wieder von Jerusalem zurückkehrte, da kam auch Jesus aus den Grenzgegenden von Tyrus durch das Gebiet der Sidonier und die Dekapolis an den Galiläischen See zurück, und begab sich auf den Berg bei Bethsaida auf der Ostseite des Sees. Bald fanden sich auch wiederum große Volksschaaren bei ihm ein und brachten ihre Kranken zu ihm, und Jesus heilte sie alle, und das Volk pries Gott.

Damals wurde auch ein Taubstummer zu Jesus geführt, damit er ihn durch Auflegung der Hände heilen möge. Diesen nahm Jesus abseits von dem Volke, legte seine Finger in seine Ohren und berührte seine Zunge mit Speichel; dann sah er gen Himmel auf, seufzte und sprach zu ihm: „Ephatha," d. h. öffne dich. Und alsbald bekam er das Gehör und das Band seiner Zunge löste sich, so daß er richtig redete. Da befahl er, daß man dieses Wunder nicht verbreiten solle. Diesem Befehle aber wurde nicht gehorcht, und das erstaunte Volk sagte: „Er hat Alles wohl gemacht, auch die Tauben macht er hören und die Stummen reden."

Das in großer Zahl um Jesus versammelte Volk harrte jetzt bei ihm drei Tage aus. Gegen das Ende des dritten Tages sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Mich erbarmet des Volkes; denn schon drei Tage harren sie bei mir aus und haben nichts zu essen. Hungrig will ich sie nicht entlassen, damit sie nicht kraftlos werden auf dem Wege." Denn ein Theil war aus der Ferne gekommen.

Seine Jünger erwiderten: „Woher sollten wir in dieser Einöde soviel Brod bekommen, um diese große Volksmenge zu sättigen?" Hierauf fragte:

Digitized by Google

Jesus, wieviele Brode sie hätten? Sie antworteten: „Sieben Brode und einige wenige Fische." Das befahl Jesus dem Volke, es waren viertausend Männer nebst Weibern und Kindern, sich zu lagern. Darauf nahm er die sieben Brode und die Fische, segnete die Brode und brach sie und gab sie den Jüngern zur Vertheilung; desgleichen segnete er auch die Fische und vertheilte sie, und alle Anwesenden erhielten davon und wurden satt, und es wurden noch sieben Körbe voll Brodstücke gesammelt, welche von dem Essen übrig geblieben waren. Hierauf entließ er das Volk; er selbst aber bestieg mit seinen Jüngern ein bereit stehendes Fahrzeug und begab sich in das Gebiet von Magadan oder Magdala in der Gegend von Dalmanutha.

§. 86.

So hatte Jesus das Volk in einem nicht langen Zeitraume zweimal auf wunderbare Weise durch seine göttliche Macht gespeist: Das erste Mal als das Volk im Begriffe war, hinauf nach Jerusalem zu ziehen; das andere Mal als es von dort her zurückgekommen war. Die erste Speisung hatte bei den Juden den Wunsch rege gemacht, Jesus als ihren König zu besitzen; den wahren Glauben an ihn als den Sohn Gottes hatte es aber nicht bewirkt; vielmehr verlangten sie von ihm am andern Tage zu seiner Beglaubigung als Gesandten Gottes ein Zeichen vom Himmel zu erhalten. Mit derselben Forderung traten nach der zweiten wunderbaren Speisung die Pharisäer und Sadduzäer auf und verlangten, er solle ihnen ein Zeichen vom Himmel geben. Jesus erwiderte ihnen, indem er sie auf ihre Unfähigkeit, die Zeichen der Zeit zu erkennen, hinwies: „Wenn es Abend ist, so saget ihr: Schönes Wetter, denn der Himmel ist roth. Und des Morgens: Heute stürmisches Wetter, denn der Himmel ist roth und trübe. Ueber das äußere Aussehen des Himmels wisset ihr zu urtheilen, die Zeichen der Zeit aber seid ihr nicht im Stande zu beurtheilen." Dann seufzte er aus dem Innersten seines Geistes und sprach, ähnlich wie bei einer frühern Gelegenheit, wo er dem hartnäckigen Unglauben der Pharisäer entgegen getreten war (Matth. c. 12, 39): „Dieses böse und ehebrecherische Geschlecht begehrt ein Zeichen. Ein Zeichen soll es nicht erhalten, außer das Zeichen des Propheten Jonas." Darauf verließ er sie, bestieg das Fahrzeug und zog sich wieder auf die andere Seite

Digitized by Google

des Sees zurück. Bei dieser Ueberfahrt hatten die Jünger vergessen, sich für ihren Aufenthalt in der Einöde mit Speisevorrath zu versehen, so daß sie nur ein einziges Brod bei sich hatten. Als nun Jesus sie daselbst vor den Pharisäern und vor den Sadduzäern, welche zu den Leuten des Herodes gehörten [1]), warnte, indem er sprach: „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadduzäer," da gedachten diese ihrer Versäumniß, daß sie keine Brode bei sich hätten. Hierauf tadelte Jesus ihren Unverstand und ihren geringen Glauben. Er wies sie auf die zwei Mal von ihm vollbrachte wunderbare Speisung der großen Volksmenge hin, und zeigte ihnen daran, daß sie keinen Grund hätten, wegen ihrer Nahrung in Sorge zu sein und daran zu denken, wenn er sie vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadduzäer warne. Da endlich verstanden die Jünger, daß Jesus nicht von dem gesäuerten Brode der Pharisäer und Sadduzäer, sondern von ihrer verwerflichen Lehre geredet habe [2]).

§. 87.

Der Blinde zu Bethsaida. Das Bekenntniß des Petrus bei Cäsarea Philippi.

Der Ort, wohin sich Jesus zurückgezogen hatte, war wiederum in der Nähe von Bethsaida auf der Ostseite des Sees Genesareth. Jesus begab sich damals in diesen Flecken. Dort am Eingange desselben wurde ein Blinder zu ihm gebracht, damit er ihn heile. Jesus nahm den Blinden bei der Hand und führte ihn aus dem Flecken heraus. Dann spie er in seine Augen, legte ihm die Hände auf, und fragte ihn, ob er etwas sehe? Der Blinde erwiderte: Er sehe die Menschen, daß sie wie Bäume wandelten. Ein Zeichen, daß das jetzige Sehen des Blindgewesenen ein noch unvollkommenes war. Da legte ihm Jesus nochmals die Hände auf die Augen und gab ihm das Gesicht völlig wieder, so daß er Alles deutlich sah [3]). Sodann schickte er ihn fort in sein Haus mit dem

[1]) Mark. c. 8, 15 u. c. 3, 6.

[2]) Das Gesäuerte gebraucht Jesus in bildlichem Ausdrucke und mit Rücksicht auf die mosaische Vorschrift, wornach für das Passahfest alles gesäuerte Brod als verunreinigend entfernt werden mußte, zur Bezeichnung des Unlautern und Verwerflichen. Ebenso der Apostel Paulus 1. Cor. c. 5, 8.

[3]) Ueber dieses Beispiel einer stufenweisen Heilung durch Jesus vgl. Euthym. Zigab. Comment. z. d. Stelle Mark. c. 8, 22 f.

Digitized by Google

Befehle, nicht in den Flecken hineinzugehen, und es Niemanden daselbst zu sagen [1]).

Ueber Bethsaida zog Jesus auf der Ostseite des Jordan mehrere Tagereisen weit nördlich hinauf bis in die Gegend von Cäsarea Philippi. Daselbst auf dem Wege fragte er seine Jünger, wofür ihn die Leute hielten? Diese berichteten ihm darauf die Volksmeinung, wornach er von Einigen für den wiedererstandenen Johannes den Täufer, von Andern für den von den Propheten verheißenen Elias, von noch Andern für Jeremias oder für einen anderen der Propheten gehalten wurde [2]). Hierauf fragte Jesus seine Jünger weiter, wofür denn sie selbst ihn hielten? Da nahm Petrus das Wort und sprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Auf diese Antwort erwiderte ihm Jesus: „Selig bist du, Simon, des Jonas Sohn! Denn nicht Fleisch und Blut hat dir dies geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir, du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Unterwelt sollen sie nicht überwältigen. Und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was du auf Erden

---

[1]) Jesus verbot dem Blinden die Verbreitung des Wunders. Ebenso that er mit dem Taubstummen in der Dekapolis Mark. c. 7, 36. Auch in der Umgegend von Tyrus und Sidon wollte er verborgen bleiben Mark. c. 7, 24. Dieses Verhalten Jesu hatte den Zweck, in den Heidenländern kein Aufsehen von seiner Anwesenheit zu machen. Den geheilten Dämonischen von Gerasa dagegen befahl er, das Wunder zu verbreiten; aber erst als er sich von dort entfernte. Bisweilen finden wir, daß Jesus auch in Galiläa und in Judäa einzelnen wunderbar von ihm Geheilten ein gleiches Verbot giebt. Dies hatte einen von jenen Verboten verschiedenen Zweck, und geschah mit Rücksicht auf den Unglauben der Juden und die im Werke befindlichen Verfolgungen gegen ihn, so z. B. Mark. c. 1, 44. c. 5, 43; so wie er auch mit Rücksicht auf den Unglauben der Juden und die durch das Wirken Jesu wachsende Verschuldigung derselben den Dämonen zu schweigen befahl. Vgl. Mark. c. 3, 12.

[2]) Diesen verschiedenen Ansichten lag mit Ausnahme der ersteren, welche sich zuerst nach der Ermordung des Johannes gebildet hatte und von Herodes geglaubt wurde, eine doppelte Prophezeihung im A. B. zu Grunde, wovon die eine Mal. c. 4, 5. 6. Jes. c. 40, 3 sich auf die Sendung des Johannes; die andere aber Dt. c. 18, 25 auf den Messias selbst bezog. Diese Weissagungen waren von den Juden mißverstanden worden, und selbst das Jüdische große Synedrium der damaligen Zeit theilte in Betreff der ersteren Weissagung die irrige Ansicht, wie die Fragen, welche von seinen Abgesandten an Johannes gestellt wurden (Joh. c. 1, 21), beweisen.

Digitized by Google

binden wirst, das soll im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, das soll im Himmel gelöset sein."

In dieser feierlichen Weise gab Jesus, nachdem er ausgesprochen hatte, daß diese von seinem Apostel kundgegebene wahre Erkenntniß über ihn ein Werk der göttlichen Gnade und nicht menschlichen Denkens sei, dem Petrus die Versicherung, daß er ihn auserwählt habe, um der unerschütterliche Grundstein seiner Kirche zu sein. Zugleich übertrug er ihm den Primat in dieser Kirche und die volle Regierungsgewalt in derselben.

Hierauf befahl Jesus seinen Jüngern, Niemanden zu sagen, daß er der Messias sei. Solange er selbst auf Erden wandelte, sollte nämlich der Glaube an ihn nicht durch die Bezeugung der Apostel vermittelt werden. Dieser Auftrag fiel ihnen erst zu, nachdem Jesus den Versöhnungstod erlitten und verherrlicht zur Rechten des Vaters saß; dann erst sollte der Glaube an ihn als Gottes Sohn durch ihre Verkündigung und Bezeugung bewirkt werden, nachdem sie selbst durch die Kraft des heil. Geistes hierzu befähigt worden waren.

An diese Weissagung von der künftigen Regierungsgewalt des Petrus knüpfte Jesus die Belehrung, daß er selbst in Jerusalem Vieles leiden und von Seiten der Aeltesten und Hohenpriester und Gesetzesgelehrten daselbst verworfen werden müsse; so wie daß er den Tod erleiden und am dritten Tage wieder auferstehen werde. Diese Belehrung hing mit der Uebertragung der Gewalt an Petrus aufs Engste zusammen; so zwar, daß diese durch jenes noch zukünftige Ereigniß bedingt war.

Petrus, der diesen Zusammenhang wohl begriff, nahm hierauf Jesus bei Seite und fing an ihm einzureden und sagte: „Behüte dich Gott, Herr! das soll dir nicht geschehen." Petrus nämlich konnte nicht denken, daß das Messiasreich ohne die ewige körperliche Anwesenheit des Messias, wie er ihn vor sich sah, eintreten sollte. Jesus aber wandte sich auf jene Zurede des Petrus um und sagte zu ihm: „Weiche von mir, Satan, du bist mir ein Aergerniß! Denn dir liegt nicht Gottes, sondern der Menschen Sache am Herzen." Hierauf belehrte er seine sämmtlichen Jünger, daß Jeder, der ihm wahrhaft nachfolgen wolle, das eigene Gelüste, Sinnen und Denken ablegen, und so sich selbst verleugnend das ihm Beschiedene tragen müsse; denn menschliche Rücksicht und Berechnung, und das Streben das Leibesleben zu erhalten, könne nicht zum Gewinne des ewi-

Digitized by Google

gen Lebens, welches den höchsten und alleinigen Werth habe, hinführen. Jedem aber werde dereinst der Menschensohn, wann er in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln kommen werde, nach seinem Handeln vergelten. Die Verwirklichung des Reiches Gottes aber[1]), weissagte er, würden Einige der Anwesenden noch vor ihrem Tode erfahren.

§. 88.

Die Verklärung Jesu.

Sechs Tage nachher nahm Jesus von seinen Jüngern den Petrus und die Zebedaiden Jakobus und Johannes mit sich und stieg auf einen hohen Berg, um dort zu beten[2]). Während er betete veränderte sich sein Antlitz und leuchtete wie die Sonne, seine Kleider aber wurden lichtglänzend weiß wie blitzender Schnee. Darauf erschienen bei ihm zwei Männer, Moses und Elias, in ihrer Herrlichkeit und redeten mit Jesus über sein Ende, welches er in Jerusalem erfüllen sollte. Die Jünger aber waren bald von einer drückenden Schläfrigkeit befallen worden und als sie sich wieder ermuntert hatten schauten sie die Herrlichkeit Jesu, und gewahrten und erkannten die beiden Männer, welche bei ihm standen. Als diese aber von ihm zu scheiden begannen, da sprach Petrus zu Jesus in seiner Verwirrung und in Furcht: „Lehrer, hier ist es gut sein, wenn du willst, so wollen wir hier drei Hütten bauen, dir eine, dem Moses eine

---

[1]) Nämlich wo die Kirche auf den Felsen Petri gegründet da stehen werde. Vgl. Hilar. Comment. in Matth. can. 17 (p. 297 ed. Basil.) Ambros. Comment. lib. VII in Luc. p. 1715. Ueber die verschiedenen Erklärungen dieser Weissagung vgl. Arnoldi Comment. zum Evangel. des heil. Matth. S. 355. (Trier 1855) u. Ebrard wissensch. Kritik S. 537.

[2]) Ueber die Lage des Berges geben die Evangelien keinen Aufschluß. Nach Luk. c. 9, 28 scheint er der Berg bei Bethsaida in der Dekapolis gewesen zu sein, welchen Jesus öfters besuchte. Auch ergiebt sich aus Luk. c. 9, 37 und Mark. c. 9, 30. Matth. c. 17, 22, daß Jesus am folgenden Tage noch nicht in Galiläa sich befand und erst später (Matth. c. 17, 24. Mark. c. 9, 33) nach Kapharnaum kam. Eine Sicherheit ist jedoch hieraus nicht zu gewinnen. Seit dem vierten Jahrhundert nach der Zeit des Eusebius wird der Berg Tabor bei Nazareth für den Berg der Verklärung gehalten und zuerst von Cyrillus Hierosol. Catech. XII, c. 16 als solcher erwähnt. Vgl. Robinson Paläst. III, S. 464 u. ff. Wenn, wie Robinson a. a. O. angiebt, schon zur Zeit Christi sich auf diesem Berge eine Stadt befand, so würde die Verlegung des Ereignisses der Verklärung auf diesen Berg wenn auch nicht unmöglich, so doch wenig wahrscheinlich sein.

Digitized by Google

und dem Elias eine." Während er aber redete, kam eine Lichtwolke und verhüllte Jesus und die beiden Männer. Die Jünger aber wagten nicht sich zu nähern. Aus der Wolke kam aber eine Stimme, welche sprach: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Gefallen habe, auf ihn sollt ihr hören." Darauf war die Erscheinung verschwunden und sie sahen nur noch Jesus in ihrer Nähe. Vor großer Furcht aber waren sie auf ihr Angesicht niedergesunken. Da trat Jesus zu ihnen, rührte sie an und sprach: „Stehet auf und fürchtet euch nicht." Darauf stieg er mit ihnen den Berg wieder hinab und befahl ihnen unter Weges, Niemanden diese Erscheinung zu sagen bis der Menschensohn von den Todten auferstanden sein werde; ein Befehl, welchen die Jünger genau befolgten, obgleich sie die Aeußerung über seine Auferstehung von den Todten nicht verstanden und sofort über die Bedeutung dieser Worte mit einander stritten. Die baldige Errichtung des Messiasreiches durch Jesus, an welchen sie als den verheißenen Messias fest glaubten, hielten sie jedoch jetzt für ausgemacht. Da aber die Lehre der Gesetzesgelehrten und Pharisäer dem entgegen stand, indem diese lehrten, daß Elias noch nicht gekommen sei, welcher doch vor dem Messias kommen müsse; so richteten die Jünger jetzt an Jesus die Frage, wie es sich mit dieser Behauptung der Gesetzesgelehrten und Pharisäer verhalte? Jesus erwiderte ihnen: Es sei richtig, daß Elias nach der Verheißung zuerst kommen und alles wieder herstellen solle. Ebenso aber stehe auch bei den Propheten geschrieben, daß der Menschensohn Vieles leiden und verschmäht werden solle. Hierauf erklärte er ihnen, Elias sei bereits gekommen; er habe aber keine Anerkennung gefunden, und man habe ihm gethan, was den Menschen gut gedünkt habe und so wie über ihn geschrieben gewesen sei. Also werde auch der Menschensohn durch sie leiden. Aus dieser Erklärung Jesu entnahmen die Jünger, daß er ihnen Johannes den Täufer als den zweiten Elias bezeichnet habe. Dasselbe hatte Jesus auch früher bei einer anderen Gelegenheit bereits öffentlich ausgesprochen. Vgl. Matth. c. 11, 14.

§. 89.

Heilung eines Dämonischen. Ankunft in Kapharnaum.

Am folgenden Tage war Jesus in der Nähe von Kapharnaum. Als er sich zu seinen Jüngern begab, traf er sie von einem großen Volkshaufen

Digitized by Google

umgeben und mit Gesetzesgelehrten im Streite. Bei seiner Annäherung lief das Volk in freudigem Staunen über seine Anwesenheit herbei und grüßte ihn. Jesus erkundigte sich über die Ursache des Streites. Da redete ihn einer aus dem Volke an und bat ihn, sich seines einzigen Sohnes zu erbarmen, welchen er zu ihm gebracht habe. Derselbe werde von einem stummen Geiste sehr geplagt. In mondsüchtiger Anwandelung durch diesen Geist falle er oft in das Feuer und in das Wasser. Wenn der Geist ihn erfasse, so werfe er ihn nieder; dann schäume er, knirsche mit den Zähnen und zehre sich ab. Seine Jünger aber hätten den Geist nicht auszutreiben vermocht. Der Streit, in welchem sich bei der Ankunft Jesu die Jünger mit den Gesetzesgelehrten befanden, betraf demnach die von Jesus ihnen ertheilte Macht Wunder in seinem Namen zu wirken, welche jene Gesetzesgelehrten, gestützt auf den eben vorgekommenen Fall, beanstandeten. Mit Rücksicht hierauf erwiderte Jesus, als der Mann die Sache vorgetragen hatte, mit den Worten: „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht [1]), wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen!" Darauf befahl er dem Manne, seinen Sohn her zu bringen. Als dies geschehen war, schüttelte der Geist den Besessenen alsbald, so daß er zu Boden fiel und schäumend sich wälzte. Da fragte Jesus den Vater, wie lange Zeit es her sei, daß ihm dieses widerfahre? Dieser sprach: „Von Jugend auf. Und oftmals hat er ihn ins Feuer geworfen und in das Wasser, um ihn umzubringen. Aber wenn du etwas vermagst, so hilf uns, und erbarme dich unser!" Da sprach Jesus zu ihm: „Vermagst du zu glauben? Alles ist möglich für den, welcher glaubt." Da rief der Vater aus: „Ich glaube; komme doch meinem Unglauben zu Hilfe!" Jetzt bedrohte Jesus in Gegenwart des immer mehr anschwellenden Volkshaufens den unreinen Geist, indem er zu ihm sprach: „Stummer und tauber Geist! ich gebiete dir, fahre aus von ihm und fahre nicht mehr ein in ihn." Da fuhr der Geist aus unter Geschrei und den Besessenen heftig schüttelnd, so daß dieser wie todt da lag und Viele glaubten, er sei

[1]) Matth. c. 17, 17. Gegen die Erklärung dieser Stelle, als seien diese Worte Jesu gegen die Jünger gerichtet, spricht die nachherige Frage der Jünger Matth. c. 17, 19. Mark. c. 9, 28 und die Antwort Jesu darauf. Jedoch bemerke ich, daß Hilar. Comment. in Matth. can. 17 (p. 298 ed. Basil.) die Stelle als Tadel gegen die Jünger auffaßt.

Digitized by Google

gestorben. Jesus aber ergriff ihn bei der Hand, da richtete er sich auf, stand auf und war gesund. Das Volk aber war erstaunt über die eben geoffenbarte Großthat Gottes.

Als Jesus darauf in seine Wohnung gekommen war, fragten ihn die Jünger über die Ursache, weshalb sie nicht im Stande gewesen seien, den Geist aus dem Besessenen auszutreiben? Da erwiderte ihnen Jesus, daß ihr Unglaube, d. i. der Mangel an der Beschaffenheit ihres Glaubens, daran Schuld sei; denn wenn sie Glauben besäßen so klein wie ein Senfkörnlein, so werde ihnen Nichts unmöglich sein. Sodann machte er sie noch darauf aufmerksam, daß eine Vorbereitung durch Gebet und Fasten nöthig sei, um diese Art Dämonen auszutreiben.

Von hier zogen sie weiter durch Galiläa und gegen Kapharnaum hin, und Jesus wollte unbemerkt bleiben. Zu seinen Jüngern aber sprach er: „Höret auf das, was ich euch sage: der Menschensohn wird in die Hände der Menschen überliefert werden, und sie werden ihn tödten, und wenn er getödtet worden ist, so wird er am dritten Tage wieder auferstehen." Die Jünger aber konnten auch jetzt noch diese Rede Jesu, daß der Messias sterben und wieder auferstehen werde, nicht verstehen; auch wagten sie nicht ihn darüber näher zu fragen. Die Rede Jesu aber erfüllte sie mit großer Trauer.

§. 90.

Als sie nach Kapharnaum gekommen, fragten die Einnehmer der Tempelsteuer den Petrus, ob ihr Lehrer auch die Steuer, zwei Drachmen, zahlen werde? Petrus bejahte dies, und ging in das Haus, um es Jesus zu sagen. Dieser aber kam ihm mit der Frage zuvor: Was ihm dünke, ob die Könige der Erde Steuer oder Schatzung von ihren eigenen Söhnen oder von Fremden erhöben? Petrus erwiderte: Von Fremden. Da sprach Jesus: „Also sind die Söhne frei. Damit wir ihnen aber kein Aergerniß geben, so gehe zum See und wirf das Netz aus, und den ersten Fisch, der herauskömmt, nimm und öffne ihm den Mund; so wirst du einen Stater, d. i. vier Drachmen, darin finden, den nimm und zahle ihn für mich und dich."

Digitized by Google

§. 91.

Belehrung der Jünger Jesu vor dem Hüttenfeste.

Wenn auch die Jünger die Reden Jesu von seinem nahen Tode und seiner Auferstehung wegen ihrer bisherigen Begriffe von dem Messias und seinem Reiche nicht verstehen konnten; so war ihnen daraus doch soviel klar geworden, daß die Errichtung des Messiasreiches in seiner ganzen Herrlichkeit und mit seinem ganzen Segen bald Statt finden werde. Dieser Gedanke beschäftigte sie auf dem Wege nach Kapharnaum und sie unterredeten sich darüber, wer von ihnen in dem Messiasreiche der größte sein werde. Der Streit mochte sich auf die Person des Petrus, welchem von Jesus kurz vorher die Regierungsgewalt der Kirche Christi verheißen worden war, und auf Johannes als den Jünger, welchen Jesus vorzugsweise liebte, beziehen, und war auch nach jener Verheißung noch möglich, weil die Identität der Kirche Christi mit dem Messiasreiche den Jüngern damals noch nicht klar geworden war. Als sie nun in Kapharnaum eingetroffen waren, da fragte sie Jesus, was sie auf dem Wege mit einander besprochen hätten? Sie aber gaben ihm keine Antwort. Jesus aber, der ihre Gedanken kannte, sprach zu ihnen: „Wenn einer der Erste sein will, so soll er der Letzte von Allen und der Diener Aller sein." Darauf nahm er ein Kind, stellte es in ihre Mitte, umarmte es und sprach zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr in das Himmelreich gar nicht eingehen. Wer sich verdemüthigt wie dieses Kind, der ist der größte im Himmelreiche. Und wer immer ein soches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat."

Da Jesus über die Gesinnung eines Jüngers Christi und über die Bedeutung der Mission eines solchen gesprochen hatte, so wollte Johannes, Veranlassung nehmend von einem ihnen vorgekommenen Falle, Aufschluß über solche Lehrer erhalten, welche im Namen Jesu wirkten, ohne sich zu ihnen selbst gesellt zu haben. Deshalb sprach er zu Jesus: „Lehrer, wir haben Jemand gesehen, welcher in deinem Namen Dämonen austrieb und der uns doch nicht nachfolgt, und wir wehrten ihm, weil er uns nicht nachfolgt. Darauf befahl ihnen Jesus, ihn nicht zu hindern; denn Nie-

Digitized by Google

mand könne ein Wunder in seinem Namen wirken und ihn schmähen. Wer nicht gegen sie stehe, der stehe für sie. Wer ihnen aber darum, weil sie Angehörige des Messias seien, den geringsten Dienst leiste, der werde nicht um seinen Lohn kommen. Hierauf übergehend zu wirklichen Widersachern der Apostel als der Anhänger und Bevollmächtigten des Messias, fügte er hinzu: Aergernisse müßten zwar kommen, aber wehe dem, welcher Aergerniß gebe. Wer Einem von diesen an ihn glaubenden Kleinen [1]) Aergerniß bereite, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde.

Darauf sprach er ein Wehe über die Welt wegen der Aergernisse, die nothwendig kommen würden, und wiederholte, zur Warnung für Irrlehrer, den Weheruf über Jeden, welcher Aergerniß bereite. Sodann gab er als Regel, wie sich seine Jünger gegen solche Aergerniß gebende Verführer zu benehmen hätten und wie denselben begegnet werden solle, ein Mittel an, welches die Apostel und die Kirche stets befolgten, es ist dasselbe, was Jesus schon früher in der Bergpredigt (Matth. c. 5, 29 ff.) zur Bezähmung der Versuchungen die Gebote Gottes zu übertreten, für den Versuchten selbst angegeben hatte und welches daher sowohl für den, der sich zur Verführung versucht fühlt, als wie für den, welchem die Verführung bereitet wird, als das einzig rettende anzusehen ist: Nämlich Verzichtleistung auf das Liebste und Theuerste, um nicht der ewigen Strafe zu verfallen. Darum sprach er in einer Parabel: „Und wenn dich deine Hand ärgert, so haue sie ab; denn es ist dir besser als ein Krüppel ins Leben einzugehen, als die beiden Hände zu haben und in die Gehenna, das unauslöschliche Feuer, zu wandern, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlöscht. Und wenn dein Fuß dir Aergerniß giebt, so haue ihn ab; denn es ist besser, daß du lahm eingehest in das Leben, als beide Füße zu besitzen, und in die Gehenna, das unauslöschliche Feuer, geworfen zu werden, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt. Und wenn dich dein Auge ärgert, so wirf es weg; denn es ist dir besser

[1]) An ein Aergerniß der Kinder kann nach dem Zusammenhange nicht wohl gedacht werden; sondern es sind die demuthsvoll gläubigen Anhänger und Jünger Christi gemeint, wie die alten Erklärer die Stelle richtig deuteten. Vgl. Hilar. Comment. in Matth. can. 18, p. 300.

Digitized by Google

einäugig in das Reich Gottes einzugehen, als zwei Augen zu haben und in die feurige Gehenna geworfen zu werden, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt. Denn ein Jeder wird mit Feuer gesalzen werden, und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen." Sodann zu dem ersten Beginn seiner Rede zurückkehrend, sprach Jesus mit Bezug auf die Jünger und abermals in ähnlichem Vergleiche wie in der Bergpredigt (Matth. c. 5, 13): „Es ist etwas Gutes, das Salz. Wenn aber das Salz ungesalzen wird, womit soll es gewürzt werden? Habet Salz in euch, und haltet Frieden unter einander."

§. 92.

Noch stand das Kind in der Mitte der Jünger, welches Jesus als Beispiel der von den Jüngern anzustrebenden Demuth aufgestellt hatte. Hieran anknüpfend fuhr Jesus fort zu lehren und sprach: „Sehet zu, daß ihr nicht eines dieser Kleinen verachtet; denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen immerdar das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist." Daran knüpfte er, mit Rücksicht auf den möglichen Grund einer solchen Verachtung der Kleinen, unter welchen er jetzt in bildlicher Erweiterung des Gedankens alle befaßt, welche aus Unwissenheit und Schwäche von der Wahrheit abirren und fehlen, noch die Belehrung an: Eine solche Verachtung dürfe bei ihnen nicht eintreten um des Zweckes willen, welchen die Erscheinung des Menschensohnes auf Erden habe; er sei nämlich gekommen um das zu retten, was verloren war.

Die Richtigkeit und Wahrheit dieses Ausspruchs erläuterte Jesus hierauf seinen Jüngern in einer andern Parabel, welche die erbarmende Liebe und Fürsorge des Menschensohnes um den verirrten Sünder beweist. Er sprach: „Was dünkt euch, wenn Jemand hundert Schafe hat und eines von ihnen sich verirrt, wird er nicht die neun und neunzig Schafe auf dem Gebirge lassen und das verirrte Schaf suchen? Und wenn es geschieht, daß er es findet, ich sage euch, er freut sich darüber mehr als über die neun und neunzig Schafe, welche nicht verirrt waren. Ebenso ist es bei eurem Vater im Himmel nicht der Wille, daß eines dieser Kleinen verloren gehe."

An diese Parabel reihte Jesus eine Belehrung, wie gegen einen fehlenden Mitbruder, auf welchen jetzt der Begriff des „Kleinen" übertragen

Digitized by Google

wird [1]), zu verfahren, wie er zu ermahnen und wann er aufzugeben sei. Zuerst soll eine Rüge unter vier Augen erfolgen. Hört er auf diese nicht, so soll die Rüge in Gegenwart eines oder zweier Zeugen statt finden. Bleibt auch dieses Mittel fruchtlos, so soll eine öffentliche Anzeige und Verfahren vor der christlichen Versammlung statt finden. Hört er aber auch auf die Kirche nicht, dann ist er als ein Glied, welches Aergerniß giebt, zu betrachten, auszustoßen und einem Heiden und Zöllner gleich zu achten. Ihre, der Apostel und Jünger Christi Gewalt, fuhr er fort, werde eine solche sein, daß was sie auf Erden binden würden, auch im Himmel gebunden sein solle, und was sie lösen würden auf der Erde, das solle auch im Himmel gelöset sein; und wenn zwei von ihnen in irgend welcher Sache übereinstimmend bitten, so werde ihnen von dem himmlischen Vater gewillfahrt werden; denn wo zwei oder drei in seinem, Jesu, Namen versammelt seien, da werde er zugegen sein.

Hierauf fragte Petrus den Herrn für den Fall, daß ein solcher, welcher sich verfehlt habe, Vergebung erhalte, wie oft solche statt finden dürfe? Da erwiderte ihm Jesus: wenn der Getadelte sich bekehre, so sei ihm zu vergeben, und wenn er sieben Mal des Tages sündige und sieben Mal sich bekehre, so solle ihm die Vergebung nicht vorenthalten werden.

Diese Pflicht, dem reuigen Sünder zu vergeben, um so den Irrenden zurückzuführen, und ihre Bedeutung für den, der sie gewissenhaft übt, erläuterte Jesus hierauf noch in einer Parabel, indem er sprach: das Himmelreich sei ähnlich einem Könige, welcher mit seinen Knechten abrechnen wollte. Einer derselben sei ihm zehntausend Talente schuldig gewesen, und da er sie nicht bezahlen konnte, habe er befohlen, ihn sammt Weib und Kindern und aller Habe zu verkaufen, um Zahlung zu erhalten. Da aber dieser Knecht die Langmuth seines Herrn in Anspruch genommen und versprochen habe Alles zu erstatten; so habe sich der Herr seiner erbarmt, ihn frei gegeben und die Schuld ihm erlassen. Nachdem diesem aber solche Gnade widerfahren, habe er einen seiner Mitknechte angetroffen, welcher ihm hundert Denare schuldete. Den habe er alsbald ergriffen, gepackt und aufgefordert, ihm die Schuld zu zahlen, und als dieser die gleiche Bitte,

[1]) Der Begriff des hebr. und aram. Ausdrucks חָטָא erleichterte diesen öftern Wechsel in der Bedeutung des Wortes. Die Verfehlung des Mitbruders ist in religiöser Beziehung als gegen die Apostel und die christlichen Lehrer gerichtet zu fassen.

Digitized by Google

welche Jener kurz zuvor an seinen Herrn richtete, an ihn gestellt habe, so habe er darauf keine Rücksicht genommen; sondern ihn zur Haft gebracht bis er die Schuld bezahlen würde. Als dem Herrn der Knechte diese Hartherzigkeit von Augenzeugen berichtet worden, habe er jenen Knecht kommen lassen und ihm gesagt: „Böser Knecht, die ganze Schuld habe ich dir erlassen, da du mich darum batest; solltest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen, so wie ich mich deiner erbarmte?" Hierauf habe er erzürnt ihn den Kerkermeistern überliefert, bis er die ganze Schuld bezahlt haben würde. „So wird," schloß Jesus die Belehrung, „auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn nicht Jeder von euch seinem Bruder von Herzen vergeben haben wird."

Dieselbe erbarmende göttliche Fürsorge für Verirrte und Fehlende, worüber Jesus nach dem Obigen seine Jünger belehrte, hatte er um dieselbe Zeit den Pharisäern und Gesetzesgelehrten gegenüber gelehrt. Als nämlich Jesus wieder in Kapharnaum angekommen war, da kamen auch Zöllner und Sünder zu ihm, um ihn zu hören. Darüber murrten die Pharisäer und Gesetzesgelehrten und sagten: „Dieser nimmt Sünder an und ißt mit ihnen." Zu ihrer Zurechtweisung bediente sich Jesus mit geringer Verschiedenheit derselben Parabel von dem verlornen Schafe, welche er auch seinen Jüngern vorgetragen hatte; er fügte derselben aber noch zwei andere zu demselben Zwecke hinzu; nämlich die Parabel von der verlorenen Drachme und die vom verlorenen Sohne. In der ersten schildert er ein armes Weib, welches nur zehn Drachmen im Vermögen hat und wenn es Eine davon verliert ein Licht anzündet, und das ganze Haus ausfegt und emsig sucht bis es die Drachme wieder gefunden hat, worauf es vor Freude seinen Freundinnen und Nachbarn den glücklichen Fund erzählt. Ebenso werde, sprach er, Freude bei den Engeln Gottes sein über einen Sünder, der sich bekehre.

In der andern Parabel erzählte Jesus von einem Hausvater, welcher zwei Söhne hatte, einen gut gearteten, und den jüngern, welcher schlecht war. Dieser verlangte sein Erbtheil, nahm es und verbrachte es in der Ferne auf eine verwerfliche Weise. Endlich als er Alles durchgebracht und eine Hungersnoth im Lande entstand, gerieth er in solche Noth, daß er in die Dienste eines Andern treten mußte, welcher ihn die Schweine hüten und dabei halb verhungern ließ, so daß er, um sich zu sättigen,

Digitized by Google

gerne die Schoten gegessen hätte, welche die Schweine fraßen; aber Niemand gab sie ihm. Da endlich sei er in sich gegangen und habe nachgedacht, wie doch viele Diener seines Vaters im Ueberflusse lebten, während sein Sohn vor Hunger zu Grunde gehe. Dann habe er sich aufgemacht um zu seinem Vater zurückzukehren, entschlossen ihm sein Vergehen reumüthig zu bekennen, seine Unwürdigkeit, sein Sohn zu sein, zu erklären und ihn zu bitten, ihn als einen seiner Diener anzunehmen. Als der Vater ihn aber aus der Ferne habe kommen sehen, sei er von Mitleid ergriffen alsbald hinzugelaufen und habe den Sohn umhalst und geküßt. Und als dieser das Bekenntniß seiner Schuld vorgebracht, so habe er ihn sofort reich bekleiden und schmücken, darauf ein gemästetes Kalb schlachten und eine Freudenmahlzeit herrichten lassen; weil sein Sohn, welcher todt und verloren gewesen, wieder lebendig und gefunden worden sei. Während des Festgelages sei nun auch der ältere Sohn vom Felde nach Hause gekommen und sei, als er die Ursache der Festlichkeit erfahren, sehr zornig geworden, so daß er in das Vaterhaus gar nicht eintreten wollte; dann habe er dem Vater, welcher ihn rief, Vorwürfe gemacht, weil er ihm, der soviele Jahre treu gedient, noch nie eine nur kleine Festfreude bereitet, dem ungerathenen und liederlichen Sohne aber bei seiner Rückkehr ein großes Fest hergerichtet habe. Da habe ihm aber der Vater geantwortet: „Kind, du bist immer bei mir und Alles was mein ist das ist auch dein; aber freuen mußte ich mich, daß dein Bruder, der todt war, zum Leben gekommen, daß der Verlorene wiedergefunden worden ist."

§. 93.

Reise Jesu zum Hüttenfeste nach Jerusalem.

Die obigen Lehren Jesu fallen in die Zeit kurz vor dem Hüttenfeste des Jahres 782 u. c., welches in diesem Jahre am 12ten Oktober begann. Die Feier dieses Festes fiel regelmäßig auf den 15ten Tisri, den siebenten Monat nach dem Nisan, währte sieben Tage und diente zum Andenken an das Wohnen der Israeliten unter Zelten während ihres Aufenthalts in der Wüste, und zugleich als Dankfest für die vollendete Erndte. Als eines der drei großen Jahresfeste verpflichtete es zum Erscheinen im Tempel zu Jerusalem. Jesus war bereits über anderthalb Jahre nicht mehr nach Judäa und Jerusalem gekommen; sondern hatte in Galiläa, jenseits des

Digitized by Google

Jordans und einige Male im höhern Norden von Palästina gelehrt und gewirkt.

Als das Hüttenfest sich nahte, erhielt Jesus von dem Theile seiner Verwandten, welche an ihn als Messias nicht glaubten, die Aufforderung zum Feste nach Jerusalem zu reisen, damit auch seine Jünger die Werke sähen, welche er thue; denn Niemand, meinten sie, welcher in der Oeffentlichkeit bekannt zu sein strebe, wirke im Verborgenen.

Jesus aber lehnte die Aufforderung seiner Verwandten ab, indem er sie darauf hinwies, daß zwischen ihnen, als Anhängern der Welt, und der ihnen gelegenen Zeit, und zwischen ihm, dem von der Welt wegen seines Zeugnisses über sie Gehaßten und der ihm passenden Zeit, ein Unterschied herrsche. Sie möchten nur, fuhr er fort, hinaufziehen zu dem Feste, seine Zeit sei noch nicht da. Während nun die Festcaravane nach Jerusalem zog, blieb Jesus noch mehrere Tage in Galiläa. Darauf aber brach auch er mit seinen Jüngern nach Jerusalem auf; jedoch nicht öffentlich, sondern gleichsam im Verborgenen.

Als er aber nach Samarien kam, sandte er Boten vor sich her, und zwar nicht auf dem gewöhnlichen Caravanenwege. So kamen diese in einen Samaritischen Ort, um ihm eine Aufnahme zu besorgen. Da die Einwohner aber erfuhren, daß die Reisegesellschaft nach Jerusalem ziehe; so verweigerten sie die Aufnahme. Hierüber ergrimmt sprachen Jakobus und Johannes zu Jesus: „Herr, willst du, so werden wir Feuer vom Himmel herabfallen heißen um sie zu verzehren, wie auch Elias gethan hat." Jesus aber tadelte seine Jünger hierüber und sprach: „Ihr wisset nicht, welches Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, um Menschenseelen zu verderben, sondern zu retten." Hierauf zog er weiter in einen andern Flecken[1]).

Beim Weiterziehen traf Jesus einen Gesetzesgelehrten, welcher sich erbot mit ihm zu ziehen. Jesus aber wies ihn ab, indem er ihn auf das für ihn wenig Gewinnbringende hierbei aufmerksam machte, und sprach

[1]) Ob diese bei Luk. c. 9, 51—10, 42 mitgetheilten Nachrichten in diese Zeit fallen, dies ist zwar nicht völlig sicher festzustellen; jedoch spricht hierfür die Anordnung der bei demselben Evangelisten bis c. 9, 50 vorausgehenden Erzählungen, welche in die Zeit kurz vor dem Hüttenfeste fallen, und womit nach Luk. c. 9, 51 die nachfolgenden als auch zeitlich im Zusammenhang hiermit stehende bezeichnet sind.

Digitized by Google

zu ihm: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester; der Menschensohn besitzt aber keinen Ort, wohin er das Haupt legen könnte.“ Einen Andern seiner Anhänger dagegen forderte Jesus auf, ihm nachzufolgen. Dieser aber bat um die Erlaubniß, ihn zuerst das Begräbniß seines Vaters erwarten und besorgen zu lassen. Da erwiderte ihm Jesus: „Laß du die Todten ihre Todten begraben; du aber geh und verkündige das Reich Gottes.“ Ein Dritter wandte sich an Jesus und erklärte sich bereit ihm nachzufolgen; nur möge er ihm gestatten, die Angelegenheiten seines Hauses vorher zu ordnen. Jesus erwiderte ihm: „Keiner, welcher die Hand an den Pflug legt und dabei rückwärts sieht, ist tauglich für das Reich Gottes.“

Der Zuwachs von Jüngern Jesu auf diesem Zuge hatte sich jedoch bald so gemehrt, daß er 72 derselben zu je Zweien vor sich her an alle die Orte sandte, wo er selbst hinzukommen gedachte. In ähnlicher Sendung wie vordem die Zwölfe, mit gleicher Instruktion und zu gleichen Zwecken, rüstete und sandte er sie aus.

Als er ihnen Verhaltungsmaßregeln für die Städte gegeben hatte, wo sie keine willige Aufnahme fänden, und das Schicksal derselben als ein schlimmeres geschildert hatte, als das von Sodoma und Gomorrha sein werde am Tage des göttlichen Gerichtes; da sprach er auch einen Weheruf aus über drei Städte Galiläas, wo er viel gewirkt und gelebt hatte. Diese Städte waren Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum. Diese drei Städte sind vom Erdboden verschwunden, so daß nicht einmal ihre frühere Lage sich mit Sicherheit bestimmen läßt. Bethsaida war wahrscheinlich die Vaterstadt des Petrus, und nicht Bethsaida auf der Ostseite des Sees Genesareth. Gegen diese Städte sprach er: „Wehe dir Chorazin! wehe dir Bethsaida! Wären in Tyrus und Sidon die Wunderwerke geschehen, welche bei euch geschahen, so hätten sie längst in Sack und Asche Buße gethan. Aber Tyrus und Sidon wird es beim Gerichte erträglicher ergehen als euch. Und du Kapharnaum, das du bis zum Himmel erhoben warst, bis zur Unterwelt wirst du erniedrigt werden.“ Hierauf zu den Jüngern, welche er aussandte, gewendet, sprach er: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich; wer aber mich verwirft, der verwirft den, der mich gesandt hat.“

Die Aussendung der Jünger scheint sich nur auf einige Tage erstreckt

Digitized by Google

und in Samaria und Judäa stattgefunden zu haben. Als sie wieder zu Jesus zurückkehrten, da verkündigten sie ihm voller Freude, wie sie in seinem Namen Dämonen ausgetrieben hätten. Jesus erwiderte ihnen darauf: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Sieh, ich habe euch die Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpionen zu treten und auf jegliche Macht des Feindes, und nichts kann euch beschädigen. Aber darüber freuet euch nicht, daß euch die Geister gehorchen; sondern freuet euch, daß eure Namen in dem Himmel aufgezeichnet sind."

In derselben Stunde frohlockte Jesus in dem heiligen Geiste und sprach: „Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde! daß du dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen, und Unmündigen es geoffenbaret hast. Ja, o Vater, so ist geschehen was dir wohlgefiel." Darauf wandte er sich gegen die anwesenden Jünger und sprach: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und Niemand kennt den Sohn außer der Vater; auch kennt Niemand den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will. Kommet Alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, daß ich sanft bin und von Herzen demüthig, und ihr werdet für eure Seelen Erquickung finden; denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht." Und zu seinen Jüngern bei Seite sich wendend, fuhr er fort: „Selig die Augen, welche sehen was ihr sehet; denn ich sage euch, viele Propheten und Könige wollten sehen was ihr sehet, und sie sahen es nicht, wollten hören was ihr höret, und sie hörten es nicht."

§. 94.

Die Parabel von dem barmherzigen Samariter.

In jener Zeit wurde Jesus von einem Schriftgelehrten versucht, welcher ihn fragte, was er zu thun habe, um das ewige Leben zu erhalten? Jesus erwiderte ihm mit einer Gegenfrage nach den Vorschriften des Gesetzes; worauf jener ihm das Dt. c. 6, 5 und Lev. c. 19, 18 aufgezeichnete Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe nannte. Jesus bemerkte ihm hierauf, dieses Gesetz möge er erfüllen und er werde leben. Nun fragte ihn aber der Schriftgelehrte, wer denn als Nächster anzusehen sei? So wie der Pflichtbegriff der Gottesliebe im A. T., so war auch der Begriff

Digitized by Google

der Nächstenliebe wegen der noch mangelnden Erkenntniß unvollkommener als die desfallsige vom Messias geoffenbarte Lehre. Der Gesetzesgelehrte hing an dem Alttestamentlichen Begriffe über den Nächsten, und war darum nicht Willens, die Pflicht der Nächstenliebe über das auserwählte Volk hinaus zu erweitern. Um ihn zu belehren erzählte ihm Jesus in einer Parabel, wie ein Mann auf seiner Reise von Jerusalem nach Jericho unter Räuber gefallen, von ihnen geplündert, schwer mishandelt und als halbtodt liegen gelassen worden sei. Ein Priester sei nachher des Wegs gekommen, aber an ihm vorübergegangen; desgleichen auch ein Levite. Ein Samariter aber, der nach diesen gekommen, habe sich des Mannes erbarmt, ihm seine Wunden gelindert, ihn verbunden, auf sein eigenes Maulthier geladen, in eine Herberge gebracht und verpflegt. Am andern Tage habe er dem Wirthe zwei Denare gegeben mit dem Auftrage, für den Verwundeten zu sorgen, auf seiner Rückkehr werde er alle weiteren Kosten vergüten. Hierauf fragte Jesus den Gesetzeslehrer, Wer von jenen Dreien der Nächste des Mannes, welcher unter die Räuber fiel, gewesen sei? Jener erwiderte: „Der, welcher ihm Barmherzigkeit erwiesen hat.“ Da sprach Jesus: „Gehe hin und thue desgleichen.“ So hatte er den Mann, welcher ihn zu versuchen gekommen war, über die Pflicht der Nächstenliebe unterrichtet und ihm gezeigt, daß die Nächstenliebe erfordere, Jedem der in Noth sei, ohne Unterschied wer er immer sei, beizustehen.

§. 95.

Jesus am Hüttenfeste in Jerusalem.

Jesus, welcher etwas später als die Festcaravane von Galiläa aufgebrochen, und auch nicht auf dem sonst gewöhnlichen Wege nach Jerusalem gezogen war, traf erst um die Mitte des Hüttenfestes, über acht Tage später als die Festbesucher pflegten, in Jerusalem ein. Vorher war er nach Bethanien, einem Flecken in der Nähe von Jerusalem, gekommen und verweilte daselbst in dem Hause einer angesehenen Frau Namens Martha, welches diese mit ihren beiden Geschwistern Maria und Lazarus bewohnte. Während Martha, um Jesus und seine Jünger zu bedienen, von den häuslichen Dienstverrichtungen sehr in Anspruch genommen und viel beschäftigt war, saß ihre Schwester Maria zu den Füßen des Herrn und hörte auf seine Rede. Da sprach Martha zu Jesus: „Herr, kümmert

Digitized by Google

es dich nicht, daß meine Schwester mir allein den Dienst überläßt? Sage ihr doch, daß sie mir helfe." Jesus aber erwiderte ihr: „Martha, Martha, du sorgst und kümmerst dich um Vieles; aber Eines ist nothwendig, und Maria hat den guten Theil erwählt, welcher von ihr nicht genommen werden soll."

Zu Jerusalem hatte sich bereits das Gerücht von der Ankunft Jesu verbreitet und die ihm feindlich gesinnte Parthei der Juden suchte ihn. Im Volke aber war vieles Reden und getheilte Meinung über ihn. Die eine Parthei vertheidigte ihn und sagte: „Er ist gut." Die andere dagegen hielt ihn für einen Mann, der das Volk verführe. Von dem Volke aber redete Niemand offen und frei über ihn aus Furcht vor der Priesterschaft, deren Haß gegen Jesus bekannt war.

Als nun am vierten Tage des Festes Jesus sich von Bethanien aus nach Jerusalem begab, in den Tempel ging und daselbst lehrte; da trat jene ihm feindlich gesinnte Parthei der Juden öffentlich gegen ihn auf und sprach ihr Verwundern darüber aus, wie er die Schrift verstehen und auslegen könne, ohne dies erlernt zu haben. Jesus rechtfertigte sich diesem Vorwurf gegenüber damit, daß er auf den höhern göttlichen Ursprung seiner Lehre hinwies und zugleich aussprach, unter welcher Bedingung man zu erkennen im Stande sei, ob seine Lehre von Gott, oder ob sie Menschenlehre sei. Wer die Bereitwilligkeit habe, Gottes Willen zu erfüllen, der werde auch jene Erkenntniß haben. Als ein entscheidendes Moment zur richtigen Beurtheilung machte er darauf aufmerksam, daß das Streben nach eigener Ehre ein sicheres Merkmal sei, daß einer aus sich, und ohne göttliche Sendung rede; der aber, welcher die Ehre Gottes suche, welcher ihn gesandt habe, der sei für wahrhaft und gut zu erachten. Seine Gegner aber, welche auf das Mosaische Gesetz sich stützten, handelten diesem Gesetze entgegen, indem sie ihm nach dem Leben trachteten.

Hierauf wurde Jesus von dem Volke erwidert: „Du bist besessen: Wer will dich tödten?" Als Antwort wies Jesus auf die von ihm in Jerusalem vor anderthalb Jahren vollbrachte Heilung des Kranken am Teiche Bethesda hin, als der Ursache, von welcher die Todes-Feindschaft gegen ihn in Jerusalem ausgegangen war. Er zeigte an der dem Gesetze gemäßen Beschneidung, die auch am Sabbathe vorgenommen werden mußte, daß keine gegründete Ursache der Feindschaft gegen ihn darin

Digitized by Google

liege, wenn er am Sabbathe einen Menschen gesund gemacht habe, und forderte seine Gegner auf, nicht nach dem äußern Anscheine, sondern gerecht zu urtheilen.

Seine Feinde schwiegen jetzt. Einige aber der Einwohner von Jerusalem, welche um die Mordanschläge gegen Jesus wußten, wunderten sich darüber, daß Jesus öffentlich auftrete und rede ohne ein Hinderniß zu erfahren. Sie meinten, vielleicht hielten ihre Vorsteher selbst Jesus für den Messias. Eingedenk aber der von diesen früher geltend gemachten Einwendungen gegen den Glauben an Jesus als Messias, sprachen sie: „Wenn der Messias kömmt, so weiß keiner woher er ist; von diesem aber wissen wir, woher er stammt." Darauf rief Jesus im Tempel aus: „Ihr also kennet mich und wisset, woher ich bin? Ich bin nicht von mir gekommen; sondern der, welcher mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und ihr kennet ihn nicht; ich aber kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat."

Auf diese öffentliche Appellation Jesu an seinen höhern göttlichen Ursprung trachteten jetzt seine Feinde ihn zu ergreifen. Ihre desfallsigen Unternehmungen aber kamen nicht zur Ausführung, weil die Stunde seines Leidens, dessen Eintritt nicht von menschlicher Gewalt abhing, noch nicht gekommen war. Aus dem Volke aber glaubten viele an ihn, indem sie sich auf seine vollbrachten Wunderwerke beriefen und sagten: „Wird der Messias, wenn er kömmt, etwa größere Wunderwerke verrichten, als dieser bereits verrichtet hat?"

Als die Pharisäer diese Stimmung im Volke vernahmen, sandten sie und die Priesterschaft ihre Diener aus, um Jesus zu ergreifen. Jesus aber, welchem dieses nicht unbekannt war, sprach im Bewußtsein seines nur noch kurzen Verweilens auf der Erde: „Noch eine kleine Weile bin ich bei euch, und dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen." Die Juden, welche aus dieser Aeußerung Jesu schlossen, er wolle ihren Nachstellungen dadurch entgehen, daß er das Land verlasse, sprachen hierauf unter einander in höhnender und verdächtigender Weise: „Wo will dieser hingehen, daß wir ihn nicht finden sollten? Will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen belehren? Was will er damit sagen: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und: wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen?"

Digitized by Google

Am letzten Tage des Hüttenfestes trat Jesus abermals im Tempel auf und rief aus: „Wen dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt[1]), Ströme lebendigen Wassers fließen." Jesus sprach diese Worte in Bezug auf den heiligen Geist, welchen die Gläubigen nach seiner Verherrlichung empfangen sollten.

Das Volk war jetzt über Jesus getheilter Meinung. Ein Theil behauptete, er sei wirklich der verheißene Prophet; Andere hielten ihn für den Messias selbst; noch Andere aber nahmen Anstoß an seinem Vaterlande Galiläa, und bestritten jene Meinung, indem sie entgegneten: „Soll dann der Messias aus Galiläa kommen? Heißt es nicht in der Schrift, daß der Messias aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, der Davidsstadt, kommen soll?" So entstand eine Spaltung in dem Volke wegen Jesus. Einige wollten ihn jetzt ergreifen; ohne jedoch ihr Vorhaben auszuführen. Auch die von den Hohenpriestern und Pharisäern ausgeschickten Diener kamen unverrichteter Sache zu ihnen zurück. Auf ihr Befragen, warum sie ihn nicht gefangen genommen hätten und herbrächten, entschuldigten sich diese mit dem Eindrucke, welchen die Rede Jesu, die nicht der eines Menschen gleiche, auf sie gemacht habe; worauf die Pharisäer ihnen vorwarfen, ob auch sie von ihm verführt seien, und sie darauf hinwiesen, daß keiner der Pharisäer an ihn glaube, während das verführte Volk, welches das Gesetz nicht kenne, sich mit Fluch belade. Den Aeltesten Nikodemus, welcher bei jener Verhandlung der Priesterschaft zugegen war, empörte diese freventliche Aburtheilung über Jesus, und er wagte zu erwidern: ob nach dem Gesetze Jemand ungehört und ohne Erkenntniß verurtheilt werden dürfe? Dafür zog er sich aber die Beschuldigung zu, daß auch er es mit Jesus halte. Man fragte ihn: Bist auch du aus Galiläa? Forsche doch nach in der Schrift und überzeuge dich, daß kein Prophet aus Galiläa kommen wird.

§. 96.

Nach dem Feste verließen die Volksschaaren wieder die Stadt und kehrten in ihre Heimath zurück. Jesus hatte sich aus dem Tempel auf

[1]) Zach. c. 14, 8. Jes. c. 44, 3. c. 58, 11. Joel c. 2, 28.

Digitized by Google

den Oelberg begeben und dort übernachtet. Am andern Morgen aber erschien er wieder im Tempel; das gesammte anwesende Volk sammelte sich um ihn, und er setzte sich nieder und lehrte. Da unternahmen die Schriftgelehrten und Pharisäer eine Handlung gegen ihn, welche ihrer Ansicht nach zum Verderben Jesu ausschlagen sollte. Sie führten ihm ein Weib vor, welches des Ehebruchs angeklagt war und sprachen: „Lehrer, dieses Weib ist auf frischer That im Ehebruch ergriffen worden. Im Gesetze Moses ist uns befohlen, solche zu steinigen. Was sagst du nun dazu?"

Der Plan der Juden gegen Jesus war hierbei der: Das Mosaische Gesetz hatte auf den Ehebruch die Strafe der Steinigung für das ehebrecherische Weib festgesetzt [1]). Da aber den Juden kürzlich erst von den Römern das Recht, Todesstrafen auszuführen, entzogen worden war [2]); so konnten sie das Gesetz Moses hierin nicht mehr erfüllen; denn das Römische Recht urtheilte nachsichtiger über dieses Verbrechen. Indem sie nun Jesus diesen Fall zur Entscheidung vorlegten, wollten sie ihn zu einem Ausspruche drängen, auf welchem sie eine Anklage gegen ihn erheben konnten. Sprach Jesus, was sie von ihm nicht erwarteten, aus, das Gesetz Moses solle an dem Weibe vollzogen werden; so verfiel er als Aufwiegler der strengen Ahndung des Römischen Gerichtes. Erklärte er sich aber im andern Falle dafür, daß das Weib nicht gesteinigt werden solle; so hatten sie einen Grund zur Anklage gegen ihn als Verächter des heiligen Mosaischen Gesetzes.

Jesus aber, der ihre Anschläge kannte, verfuhr anders als seine Feinde erwarteten. Zuerst schwieg er, bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie aber stärker in ihn drangen, da erhob er sich und sprach: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe zuerst einen Stein auf sie [3])." Hierauf bückte er sich wieder und fuhr fort auf die Erde zu schreiben. Die Ankläger aber, durch die Antwort Jesu verblüfft und beschämt, schlichen sich Einer nach dem Andern, die Aeltesten zuerst, davon;

---

[1]) Lev. c. 20, 10.

[2]) Vgl. ob. S. 78.

[3]) Nach Mosaischem Gesetze hatten die Zeugen, im Falle das Gesetz die Steinigung zuerkannt hatte, mit der Steinigung zu beginnen. Vgl. Deut. c. 17, 7. Apgesch. c. 7, 57 f.

Digitized by Google

so daß endlich das angeschuldigte Weib allein vor ihm stand. Da erhob sich Jesus und sprach zu dem Weibe: „Wo sind deine Ankläger? Hat dich Keiner verurtheilt?" Sie erwiderte: „Keiner, Herr!" Da sprach Jesus zu ihr: „So verurtheile auch ich dich nicht. Gehe hin und sündige nicht mehr[1])."

§. 97.

Auch nach diesem Vorgange verließ Jesus Jerusalem noch nicht; sondern erschien wiederholt im Tempel und lehrte daselbst. Die Reden, welche er hielt, soweit sie in den Evangelien aufgezeichnet sind, beziehen sich auf sein Verhältniß zu Gott dem Vater, und bezeugen seine Gottheit. Unterbrochen sind sie von mehrfachen feindseligen Aeußerungen der Juden, welche sich ein Mal sogar bis zu einem gewaltsamen Angriffe auf Jesus steigerten[2]).

In einer dieser Reden lehrte er, daß er das Licht der Welt sei, das Prinzip, welches die Heils-Erkenntniß gebe und aus der Finsterniß der Unwissenheit und Sünde errette; so daß der, welcher ihm nachfolge, das Licht zum Leben erhalten werde.

Diese Aeußerung Jesu wurde von den Pharisäern angefochten. Sie entgegneten ihm, er trete für sich selbst als Zeuge auf und darum sei sein Zeugniß unwahr. Jesus erwiderte hierauf, indem er auf seinen göttlichen Ursprung verwies: Auch wenn er über sich selbst ein Zeugniß ablege, so sei sein Zeugniß wahr: denn er wisse, woher er gekommen sei und wohin er gehe; ihnen aber sei Beides unbekannt. Sie urtheilten bloß äußerlich nach dem Scheine, während sein Urtheil davon ganz verschieden sei. Wenn er urtheile, so sei sein Zeugniß darum ein wahres, weil nicht er allein sei; sondern er und der Vater, welcher ihn gesandt habe, zusammen dafür eintreten. Wenn in ihrem Gesetze das Zeugniß von Zweien als ein wahres angesehen werde (Dt. c. 17, 6. c. 19, 15); so gelte dies von seinem Zeugniß, da der Vater, welcher ihn gesendet habe, es bestätige.

In der Berufung auf seine Beglaubigung durch seinen himmlischen Vater hatte Jesus seine übernatürliche göttliche Beglaubigung durch die

[1]) Die Aechtheit dieses mit Unrecht aus kritischen und andern Gründen oft angefochtenen Stückes enthält gerade dadurch eine Bestätigung, daß den Juden erst kürzlich das Recht, Todesstrafen zu vollziehen, genommen war. Vgl. ob. S. 78 f.

[2]) Joh. c. 8, 59.

Digitized by Google

Propheten und durch die von ihm gewirkten Wunder, welche als vorhanden vorlag, im Auge. Seine ungläubigen Gegner aber fragten ihn nach seiner Beglaubigung, indem sie sagten: „Wo ist denn dein Vater?“ Auf diese Aeußerung der Verstocktheit erwiderte Jesus nur, daß sie weder ihn noch seinen Vater kennten; wenn sie ihn kennten, so würden sie auch seinen Vater kennen.

Diese Rede hielt Jesus in dem Tempelraume, welcher die Schatzkammer hieß. Trotz der Absichten der Juden auf sein Leben ging Jesus dennoch ungefährdet von dannen; weil seine Stunde noch nicht gekommen war.

Nachher trat er abermals im Tempel auf mit den Worten: „Ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben. Wohin ich gehe, dahin könnet ihr nicht kommen.“ Da erwiderten die Juden spottweise: „Will er sich etwa tödten, daß er sagt, wir könnten dahin nicht kommen?“

Jesus erwiderte ihnen: „Ihr seid von unten, ich bin von oben, ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Ich sagte zu euch, daß ihr in euren Sünden sterben werdet. Glaubet ihr nicht an mich, so werdet ihr in euren Sünden sterben.“ Hierauf fragten ihn die Juden: „Wer bist du denn?“ Als Antwort bezog sich nun Jesus auf seine bisherigen Aussagen und bemerkte dabei, daß über ihr Verhalten viel zu sagen und zu urtheilen wäre; daß er aber nach dem Vorbilde und Willen seines Vaters in der Welt rede und nicht nach Menschen Wunsch. Ihre Erkenntniß aber, wer er sei, werde kommen, wenn der Menschensohn von ihnen erhöht sein werde. Der Vater, nach dessen Willen und Lehre er einzig handle und lehre und von dem er seine Sendung habe, der sei mit ihm und verlasse ihn nicht, weil er stets thue, was ihm wohlgefällig sei.

Auch jetzt blieben nicht alle Zuhörer Jesu ungläubig; sondern viele glaubten an ihn. Zu diesen sprach er jetzt: „Wenn ihr bei meiner Lehre verbleibet, so seid ihr in Wahrheit meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Bei seinen Gegnern regten diese Worte ihren Nationalstolz auf, und sie erwiderten ihm: „Wir sind Nachkommen Abrahams und nie Unfreie gewesen. Wie kannst du sagen, ihr werdet frei werden?“

Diese Gegenrede veranlaßte Jesus, den Begriff der wahren sittlichen

Digitized by Google

Freiheit zu bestimmen. Dieselbe bestehe in dem Freisein von der Sünde und komme durch ihn. Sodann zeigte er ihnen, daß das Merkmal eines wahren Nachkommens Abrahams nicht in der leiblichen Abstammung, sondern darin bestehe, daß man ebenso handle wie Abraham, was bei ihnen, die ihn, der ihnen die göttliche Wahrheit mittheile, zu tödten suchten, nicht der Fall sei. Sie hätten einen andern Vater als Abraham.

Da hierauf die Juden sich wiederum auf ihre Abstammung von Abraham beriefen und bemerkten, daß sie auch keine Hurenkinder, d. h. aus dem Heidenthum entsprossen, seien; sondern Einen Vater hätten, nämlich Gott; so bewies ihnen Jesus, dies sei unmöglich, weil sie ihn, den Sohn und Gesandten Gottes nicht liebten und seine Lehren nicht erkennten und nicht zu hören vermöchten. Nicht Gott, sprach er, sondern der Teufel, dessen Gelüste sie vollbringen möchten, der sei ihr Vater. Dieser sei ein Mörder gewesen von Anbeginn und habe in der Wahrheit nicht bestanden, weil die Wahrheit nicht in ihm sei. Dieser sei ein Lügner und der Vater des Lügners. Als Kinder des Teufels glaubten sie ihm nicht, weil er die Wahrheit rede. Sodann forderte er sie auf, hervorzutreten und ihn einer Sünde zu beschuldigen, wenn sie es vermöchten, und schloß damit, daß er sagte, ein Kind Gottes höre auf die Worte Gottes; sie hörten deshalb nicht darauf, weil sie nicht aus Gott seien.

Die Juden beantworteten diese für sie sehr herben Worte Jesu damit, daß sie ihn schmähten und sagten: „Sagen wir nicht ganz recht, daß du ein Samariter und vom Teufel besessen bist?"

Hierauf erwiderte Jesus: „Ich bin nicht besessen, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr verunehret mich. Doch suche ich nicht meine Ehre, es giebt Einen der sucht und richtet. Wahrlich ich sage euch: Wenn einer mein Wort befolgt, so wird er den Tod ewiglich nicht schauen."

Die erbitterten Juden griffen die letztern Worte Jesu alsbald zu einer Gegenrede auf und sagten: „Jetzt erkennen wir, daß du besessen bist. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sagst, wenn einer mein Wort bewahrt, so wird er den Tod ewiglich nicht kosten. Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben. Was machst du aus dir selbst?"

In der Erwiderung berief sich Jesus darauf, daß er sich nicht selbst ehre; sondern der Vater ehre ihn, von dem sie doch sagten, er sei ihr Gott

Digitized by Google

Sie erkennten Gott nicht; er aber kenne ihn und befolge sein Wort. Was ihren Vater Abraham betreffe, so habe dieser sich auf den Tag seines Erscheinens gefreut, er habe diesen Tag gesehen und frohlockt.

Die Juden entgegneten hierauf wiederum spottweise: „Noch bist du nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?" Als nun aber Jesus antwortete: „In Wahrheit ich sage euch, bevor Abraham war bin ich," da erreichte ihr Zorn einen solchen Grad, daß sie Steine aufhoben, um ihn zu steinigen. Jesus aber entzog sich ihnen, indem er sich verbarg und den Tempel verließ.

§. 98.

Später, am nächsten Sabbath, sah Jesus im Vorübergehen einen Menschen, welcher von Geburt an blind war. Seine Jünger, in der Voraussetzung, daß ein solches Leiden jedesmal eine Strafe Gottes sein müsse, richteten an Jesus die Frage, ob dieser Blinde selbst oder ob seine Eltern gesündigt hätten, daß er blind geboren worden sei? Diese mit der allgemein Jüdischen Anschauungsweise über die Ursache von der Entstehung der Uebel zwar harmonirende, aber nur theilweise richtige, in ihrer Allgemeinheit dagegen unrichtige Vorstellung der Jünger berichtigte Jesus sofort dahin, daß er ihnen sagte: weder der Blinde selbst, noch seine Eltern hätten dieses Uebel durch ihre (persönlichen) Sünden herbeigeführt; sondern es sei eingetreten, um die Werke Gottes an ihm zu offenbaren. Er, der Menschensohn, müsse diese Werke ausführen, solange die für ihn bestimmte Zeit da sei; eine andere zum Wirken nicht mehr bestimmte und geeignete Zeit werde aber eintreten. Solange er in der Welt sei, sei er das Licht der Welt. Hierauf vermischte er von seinem Speichel mit Erde, strich die Mischung auf die Augen des Blinden und sprach zu ihm: „Gehe hin und wasche dich im Teiche Siloah[1])." Dies that der Blinde und ward sehend.

Dieser Blinde hatte bisher als Almosenempfänger am Wege gesessen und die Vorübergehenden um milde Gaben angesprochen. Als ihn nun

[1]) Die Quelle Siloah, welche sich in einem Teiche sammelte (Nehem. c. 3, 15), lag in südöstlicher Richtung in der Nähe der Stadt, an der Ausmündung des Thales Tyropöon. Den Ort hat auch die Ueberlieferung in Uebereinstimmung mit den alten Nachrichten festgehalten. Vgl. Robinson Paläst. II, 142 ff.

Digitized by Google

die, welche ihn früher kannten, sahen, geriethen sie darüber in Erstaunen. Einige zweifelten sogar, ob er dieselbe Person, oder eine andere Person sei, welche dem blinden Bettler nur ähnlich sehe. Darüber befragt versicherte er aber, daß er der frühere und bekannte Blinde sei; auch erzählte er, wie ein Mann, Namens Jesus, ihm einen Teig auf die Augen gestrichen und befohlen habe, sich im Teiche Siloah zu waschen, und so sei er sehend geworden. Jedoch kannte er Jesus selbst nicht, noch wußte er, wo er sich befand. Da nahmen ihn die Leute und brachten ihn zu den Pharisäern. Diese fragten den Mann gleichfalls darüber aus, wie er sehend geworden sei, und erhielten von ihm denselben Bericht. Da die Heilung am Sabbathe geschehen war, und bei den Pharisäern kein Zweifel obwaltete, daß Jesus dieselbe vollbracht habe; so äußerten diese ihren Unwillen darüber und sprachen, Jesus könne kein Gesandter Gottes sein, da er den Sabbath nicht beobachte. Andere Juden aber bemerkten, ein solches Wunder könne nicht von einem sündhaften Menschen verrichtet werden. So entstand eine Spaltung unter den Juden über Jesus. Die Ungläubigen aber zogen jetzt die geschehene Heilung im Zweifel. Sie wurden darin noch bestärkt, als der Geheilte auf ihr Befragen, wofür er Jesus halte, erklärte, er halte ihn für einen Propheten. Um dem vermutheten Betruge wo möglich auf die Spur zu kommen, ließen sie die Eltern des Mannes rufen und fragten sie aus, ob dieser ihr Sohn sei, ob er von Geburt an blind gewesen, und wie er sehend geworden sei? Da die Eltern aber den Haß derer, die sie verhörten, gegen Jesus kannten und wußten, daß wer ihn als Messias öffentlich bekenne von ihnen aus der Synagoge gestoßen werden sollte; so erwiderten sie vorsichtig und ausweichend und sagten: „Dieser ist unser Sohn und er ist blind geboren worden; wie aber und wodurch er sehend geworden ist, das wissen wir nicht; fraget ihn selbst, er ist mündig und kann selbst Antwort geben."

Darauf verhörten die Juden den früheren Blinden abermals und sprachen: „Gieb Gott die Ehre! Wir wissen, daß jener Mensch ein Sünder ist." Dieser erwiderte ihnen: „Ob Jener ein Sünder sei, weiß ich nicht, Eins aber weiß ich, nämlich daß ich blind war und jetzt sehe." Als sie ihn nun abermals aufforderten die Geschichte seiner Heilung zu erzählen, wurde der Mann ungeduldig und fragte mit Berufung auf seine schon gemachten Aussagen, warum sie dieselben nochmals hören wollten? Ob

Digitized by Google

sie etwa Lust hätten Jünger Jesu zu werden? Da geriethen die Pharisäer in Zorn, brachen in Schmähungen aus und sagten: „Du bist ein Anhänger von Jenem; wir aber sind Jünger Moses. Wir wissen, daß Gott zu Moses geredet hat; wo aber Jener her ist, das wissen wir nicht.“ Darauf erwiderte ihnen der Geheilte, das sei doch wunderbar, daß sie von Jesus nicht wüßten, woher er sei, da er ihn doch sehend gemacht habe. Gott erhöre die Sünder nicht; sondern die Frommen und die, welche seinen Willen erfüllten. Es sei unerhört, daß Einer einen Blindgebornen sehend gemacht habe. Wer dies vollbracht, der müsse von Gott sein, sonst hätte er dies nicht thun können. Jetzt warfen die Pharisäer dem Geheilten vor, daß er von Geburt an ein Sünder sei ganz und gar, und sie noch belehren wolle; darauf stießen sie ihn aus der Gemeinschaft der Juden und belegten ihn mit dem Banne.

Als Jesus diesen Vorgang erfuhr, suchte er den Mann auf und fragte ihn, ob er an den Sohn Gottes glaube? Jener aber, der Jesus persönlich noch nicht kannte, fragte dagegen, wer denn dieser sei, damit er an ihn glaube? Hierauf gab sich Jesus ihm zu erkennen und Jener sprach: „Ich glaube, o Herr!“ und fiel vor ihm nieder. Jesus aber versetzte darauf: „Zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die Blinden sehen, und die welche sehen blind werden.“ Dieser Vorgang fand in Gegenwart einiger Pharisäer statt, welche sofort Jesus fragten, ob auch sie blind seien? Jesus erwiderte ihnen: „Wäret ihr blind, so wäret ihr schuldlos. Nun saget ihr aber: wir sehen, und eure Sünde bleibt.“

An diese letzten Worte knüpfte Jesus eine Belehrung über die wahren und falschen Lehrer und über das unterscheidende Merkmal zwischen beiden. In einer Parabel, hergenommen von dem wohl beaufsichtigten Verwahrungsorte für eine Schaafherde, lehrte er: so wie der wahre Hirte der Schafe durch die von einem Thürsteher bewachte Thüre in den Schafstall eingehe, und wie diesen wahren Hirten die Herde kenne und seiner Leitung folge; so sei nur der ein wahrer Lehrer, welcher durch den Menschensohn eingehe und welchem dieser den Zugang öffne; jeder Andere sei wie ein Dieb und Räuber, welcher nicht zum Heile der Schafe, sondern zum Stehlen und Würgen komme. Er aber sei gekommen, um das Leben in vollem Maaße zu geben. Er sei der gute Hirte, welcher sein Leben für die Schafe hingebe, während der Miethling feige vor der Gefahr entfliehe

Digitized by Google

und den Wolf in den Schafstall einlasse. Er aber sei der gute Hirte, welcher die Seinigen kenne und von ihnen gekannt werde, so wie er seinen Vater kenne und von ihm gekannt sei. Er gebe sein Leben für seine Schafe. Sodann, mit Hinweisung auf die Berufung der Heiden, sprach er in der Parabel weiter: Noch andere Schafe habe er, die nicht aus dieser Hürde seien. Auch diese müsse er herbeibringen, sie würden auf seine Stimme hören, und es werde ein Hirt und eine Herde sein. Darum liebe ihn der Vater, weil er sein Leben freiwillig hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand sei im Stande, ihm wider seinen Willen das Leben zu nehmen; sondern er gebe es freiwillig hin, und habe Gewalt es hinzugeben und wieder zu nehmen. Dies sei des Vaters Wille und Befehl.

Hiermit verließ Jesus die Juden und begab sich aus der Stadt und aus dem Lande Juda. Unter den Juden aber, die ihn zuletzt hörten, herrschte Zwiespalt; indem ein Theil ihn für besessen und wahnsinnig hielt; ein anderer Theil dagegen erklärte, daß seine Reden nicht von Wahnsinn zeugten und daß ein Besessener keine Blinden heilen könne.

§. 99.

Wirken Jesu zwischen dem Hütten- und Tempelweihfeste.

Zwischen dem Hüttenfeste, welches Jesus in Jerusalem zubrachte, und dem Tempelweihfeste, wo er abermals daselbst eintraf, lag ein Zeitraum von zwei vollen Monaten. Mehrere Tage nach jenem Feste verweilte Jesus noch in der Stadt, mitten unter seinen Feinden, welche ihm beständig nach dem Leben strebten; aber durch den mächtigern Gotteswillen an ihrer Ausführung gehindert waren. Als er hierauf Jerusalem und Judäa verließ, begab er sich über Samarien nach Galiläa und von da nach Peräa. Nirgends jedoch verweilte er längere Zeit; sondern er durchzog in einer von Jerusalem ausgehenden und dort wieder abschließenden Rundreise verschiedene Städte und Flecken, lehrte in den Synagogen und sonst, wie die Gelegenheit sich bot[1]). Nur Weniges von den Begebenheiten dieses übrigens kurzen Zeitraums ist bei den Evangelisten Matthäus und Markus aufgezeichnet; das Meiste berichtet Lukas, wiewohl nicht in zusammenhängender Erzählung, so daß von Einzelnem schwer zu entscheiden ist, ob

[1]) Vgl. ob. S. 129—131.

Digitized by Google

es wirklich in diesen Zeitraum falle, oder nicht. Im vierten Evangelium ist diese Reise nur gelegentlich angedeutet, ohne irgend welche Mittheilungen darüber zu machen.

Eines Tages in jener Zeit bat ein Pharisäer den Herrn, daß er bei ihm speisen möchte. Jesus folgte der Einladung und ließ sich zur Mahlzeit nieder, und zwar ohne vorher die bei den Pharisäern übliche Waschung zu verrichten. Als der Pharisäer darüber sein Befremden äußerte, wies Jesus ihn und die versammelten aus Schriftgelehrten und Pharisäern bestehenden Gäste zurecht, indem er sie auf den Widerspruch, worin ihre lediglich auf äußere Reinheit gerichteten Bestrebungen und die übertriebene Werthschätzung derselben mit ihrer inneren Gesinnung und mit ihrem übrigen Handeln trete, hinwies. Während sie von Außen die Gefäße reinigten, bemerkte er, sei ihr Inneres angefüllt mit Schlechtigkeit; obgleich doch das Aeußere so wie das Innere von Gott komme. Während sie in kleinen Dingen gewissenhaft seien, überträten sie das Recht und die Liebe Gottes. Gewissenhaft solle man im Großen wie im Kleinen sein. Hierauf rügte er noch besonders ihre Heuchelei und ihren Stolz und verglich sie mit verborgenen Gräbern, auf welchen Menschen gehen, ohne es zu wissen.

Als einer der anwesenden Gesetzesgelehrten hierauf bemerkte, daß auch sie hierdurch geschmäht würden; sprach Jesus auch ein Wehe aus gegen die Schriftgelehrten: denn sie legten andern Leuten schwere Lasten auf, die sie selber nicht mit einem Finger anrührten; sie bauten die Gräber der Propheten, die ihre Väter getödtet hätten: so gäben sie Zeugniß für die Thaten ihrer Väter und billigten sie. Nach der Weisheit Gottes seien die Propheten und Gesandten geschickt worden und man habe sie verfolgt und getödtet, auf daß das Blut aller dieser dereinst gerächt werde an diesem Geschlechte, von Abel bis auf Zacharias, der zwischen dem Altare und dem Tempel ermordet worden sei[1]). An diesem Geschlechte solle dieses heimgesucht werden. Jesus schloß diese Strafrede im Hinblick auf die falsche Schriftauslegung der Gesetzesgelehrten mit einem nochmaligen Weheruf über dieselben, weil sie den Schlüssel der Erkenntniß weggenommen

[1]) Ueber Zacharias vgl. ob. S. 156. Orig. epist. ad Afric. bei Galland. T. II. p. 349. Tertull. Scorp. c. 8. Hieron. Comment. in Matth. c. 23, 35.

Digitized by Google

hätten, so selbst nicht in dieselbe eingingen, und auch die, welche eingehen wollten, daran hinderten.

Diese Rede Jesu erbitterte die Schriftgelehrten und Pharisäer in hohem Grade. Sie fingen an ihn auszufragen, und suchten etwas von ihm zu erpressen, um eine Anklage gegen ihn vorbringen zu können.

Ein anderes Mal bat Jesus ein Mann aus dem Volke, er möge mit seinem Bruder reden, damit er die Erbschaft mit ihm theile. Jesus lehnte diese Zumuthung ab, indem er sprach: „Mensch, wer hat mich zum Richter über euch gesetzt?" Aber er nahm hiervon Veranlassung vor der Habsucht zu warnen; denn wenn auch Jemand im Ueberflusse sich befinde, so gehöre sein Leben doch nicht zu seinem Besitze. Dies erläuterte er durch eine Parabel von einem reichen Manne, welcher bei sich überlegte, wie er es machen wolle, um seine großen Vorräthe zu bergen, und der endlich zu dem Entschlusse kam, wenn er Alles in Sicherheit gebracht habe, so wolle er es sich wohl sein lassen in Essen und Trinken und Freudengenuß. Bei Gott aber habe dieser Mann für einen Thoren gegolten, indem er beschlossen habe, noch in derselben Nacht sein Leben einzufordern; so daß ihm all sein Besitz nichts nützte. So verhalte es sich mit dem, welcher Schätze sammele und nicht für Gott reich sei.

Bei einer andern Gelegenheit ermahnte Jesus seine Jünger in bildlicher Rede zur Wachsamkeit und zur Bereitschaft in Bezug auf den Tag des Herrn und ihre Abberufung, indem er sie aufforderte ihre Lenden gegürtet und ihre Leuchten angezündet zu halten. Sie sollten ähnlich sein denen, welche ihren Herrn erwarteten, wann er von der Hochzeit zurückkehren würde, damit wann er komme und anklopfe, sie ihm alsbald öffnen könnten. Finde der Herr seine Diener also wachsam, so werde er sie ehren. Die Stunde, wann der Menschensohn kommen werde, sei ungewiß.

Hierauf fragte Petrus: Ob diese Belehrung für seine Jünger allein gelte, oder für Alle? Jesus bejahte das Letztere, indem er im Allgemeinen das Loos eines treuen Verwalters schilderte, so wie auch das Schicksal eines pflichtvergessenen Knechtes zeichnete, den sein Herr überraschte, als er es am wenigsten glaubte, und zur Strafe zog. Dabei aber unterschied er zwischen dem Knechte, welcher den Willen des Herrn kenne, und dem andern, der ihn nicht kenne. Der Letztere werde weniger hart gestraft

Digitized by Google

werden; denn die Rechenschaft werde nach dem Maßstabe der Verleihung gefordert werden.

Hierauf Bezug nehmend auf eine frühere Aeußerung drückte er die Sehnsucht aus, daß mittelst der Vollbringung des Erlösungswerkes durch seinen Tod die Scheidung für das Reich Gottes schon eingetreten sein möchte: Er sprach: „Feuer kam ich auf die Erde zu werfen, und wie wünsche ich, daß es schon entzündet wäre! Eine Taufe habe ich zu überstehen, und wie drängt es mich bis sie vollendet ist. Glaubet ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf der Erde zu stiften? Nein, sage ich euch, sondern Entzweiung. Denn von nun an werden fünf in Einem Hause entzweit sein, drei gegen zwei und zwei gegen drei. Entzweit werden sein der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter wider die Schnur und die Schnur gegen die Schwiegermutter."

§. 100.

In jener Zeit hatte Pilatus Leute aus Galiläa tödten lassen [1]). Auch war bei Siloah ein Thurm eingestürzt und hatte achtzehn Menschen erschlagen. Als Jesus dieses berichtet wurde, sprach er in prophetischem Blicke auf die Zukunft des Volkes: „Glaubet ihr, daß diese Galiläer, weil sie dieses erlitten, größere Sünder waren als alle Galiläer? Nein, sage ich euch; sondern wenn ihr nicht Buße thut, so werdet ihr alle gleicher Weise zu Grunde gehen. Oder jene Achtzehn, auf welche der Thurm bei Siloah fiel und sie tödtete, glaubet ihr, daß sie mehr verschuldet hatten als alle Bewohner Jerusalems? Nein, sage ich euch; sondern wenn ihr nicht Buße thut, so werdet ihr alle gleicher Weise umkommen." Hierauf sprach er in einer seine bisherige Wirksamkeit als Gesandten Gottes und das den ungläubig verbleibenden Juden bevorstehende Schicksal abbil-

[1]) Luk. c. 13, 1. Aus Jos. Antiq. XVIII. c. 3. u. c. 4 erhellt, daß Pilatus um diese Zeit öfters mit Waffengewalt gegen die Juden in Jerusalem und gegen die Samariter einschritt. Der a. a. O. c. 4. n. 1 von Josephus geschilderte Aufruhr der Samariter und die kriegerischen Maßregeln des Pilatus fallen ungefähr in dieselbe Zeit. Diesmal jedoch scheint eine grausame Handlung des Pilatus gegen Juden im Tempel zu Jerusalem statt gefunden zu haben, indem erwähnt wird, daß ihr Blut mit dem der Opferthiere zusammengeflossen sei. Möglicher Weise ist das bei Jos. a. a. O. c. 3. n. 2 erwähnte Ereigniß hier angedeutet.

Digitized by Google

denden Parabel: „Einen Feigenbaum hatte Jemand gepflanzt in seinem Weinberge, und er kam um Frucht an ihm zu suchen und fand sie nicht. Da sprach er zu dem Winzer: Siehe, drei Jahre lang komme ich und suche Frucht an diesem Feigenbaume, ohne sie zu finden. Haue ihn ab, denn wofür verdirbt er das Land? Der Gärtner aber sprach zu ihm: Herr, laß ihn noch dieses Jahr stehen, bis ich um ihn herum gegraben und ihn gedüngt habe, ob er etwa noch Frucht trage; wo aber nicht, so kannst du ihn später abhauen lassen." Diese auf die bisher für das Volk Israel fruchtlos gebliebene Wirksamkeit des Messias sich beziehende Parabel spricht eine Warnung an das auserwählte Volk aus, und zeigt an, daß ihm nur noch eine kurze Frist gegeben sei, und daß nach Ablauf derselben ihm die Verwerfung bevorstehe.

An einem Sabbathe lehrte Jesus in einer Synagoge. Daselbst befand sich auch ein Weib, welches bereits achtzehn Jahre von einem Schwachheits-Geiste besessen und dadurch so zusammengekrümmt war, daß sie sich durchaus nicht aufrichten konnte. Dieses Weib redete Jesus an und sprach: „Weib, sei frei von deiner Schwachheit!" Dann legte er ihm die Hände auf, und alsbald richtete sich das Weib auf und lobte Gott. Der Synagogenvorsteher ward über diese Heilung am Sabbathe unwillig und sprach zu dem Volke: „Sechs Tage soll man arbeiten, an ihm kommet und lasset euch heilen, und nicht am Sabbathstage." Jesus aber erwiderte ihm und sprach: „Ihr Heuchler! Bindet nicht ein Jeder von euch seinen Ochsen oder Esel am Sabbathe von der Krippe los und führt ihn zur Tränke? Diese Tochter Abrahams aber, welche Satan achtzehn Jahre lang gebunden hielt, sollte sie nicht am Sabbathe von dieser Fessel gelöst werden?" So beschämte er seine Widersacher. Das Volk aber war erfreut über die Wunderthaten, welche von Jesus vollbracht wurden.

§. 101.

Als das Fest der Tempelweihe sich näherte, nahm Jesus wieder die Richtung nach Jerusalem, wobei er lehrend die Städte und Flecken auf seinem Wege durchzog.

Damals richtete Jemand an ihn die Frage: Ob nur Wenige selig würden? Jesus antwortete diesem in einer Parabel, indem er sagte: „Ringet, um einzugehen durch die enge Thüre: denn Viele, sage ich euch,

Digitized by Google

werden einzugehen suchen und nicht im Stande sein. Wann der Hausherr aufgestanden sein und die Thüre verschlossen haben wird, dann werdet ihr anfangen draußen zu stehen und an die Thüre zu klopfen und zu sagen: Herr, öffne uns! Und er wird antworten und euch sagen: Ich kenne euch nicht, woher ihr seid. Dann werdet ihr anfangen zu sagen: Wir haben vor dir gegessen und getrunken, und du hast in unseren Straßen gelehrt. Und er wird sprechen: Ich sage euch, ich kenne euch nicht, woher ihr seid. Weichet von mir, ihr Uebelthäter alle. Daselbst wird Heulen und Zähneknirschen sein, wenn ihr sehen werdet Abraham und Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes, ihr aber hinausgestoßen seid. Und kommen wird man vom Aufgang und Untergang und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes. Und sieh die Letzten sind es, welche die Ersten sein werden; und die Ersten sind es, welche die Letzten sein werden."

Während sich Jesus damals im Gebiete des Herodes Antipas befand, meldeten ihm einige Pharisäer, Herodes wolle ihn tödten lassen, und sie forderten ihn auf, sich von dort zu entfernen. Da sprach Jesus im Hinblick auf die bestimmte Zeit und den Ort seines Todes: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: Sieh, Dämonen treibe ich aus, und Heilungen vollbringe ich heute und morgen, und am dritten Tage vollende ich es. Doch muß ich heute und morgen und am folgenden Tage ziehen; denn es ziemt sich nicht, daß ein Prophet außerhalb Jerusalem getödtet werde."

An einem Sabbathe kam Jesus in das Haus eines der Oberen der Pharisäer, um zu speisen. Die anwesenden Pharisäer aber und die Gesetzesgelehrten beobachteten ihn. Da trat ein wassersüchtiger Mensch vor ihn. Jesus fragte nun Jene: Ob es erlaubt sei, am Sabbathe zu heilen? Diese aber gaben keine Antwort. Darauf heilte Jesus den Kranken und entließ ihn. An die Anwesenden aber richtete er die Frage, ob wenn ihnen ein Sohn oder ein Ochse in den Brunnen fiele, sie ihn nicht auch am Sabbathe herausziehen würden? Auch hierauf konnten sie ihm nichts erwidern. Jesus aber, welcher bemerkt hatte, wie die anwesenden Gäste sich zu den ersten Plätzen an der Tafel drängten, ermahnte sie in einem Gleichnisse zur Demuth aus dem Beweggrunde des eigenen Nutzens und schloß daran die Lehre, daß der, welcher sich selbst erhöhe, erniedrigt, der aber, welcher sich selbst erniedrige, erhöhet werde. Dem aber, welcher

Digitized by Google

ihn geladen hatte, gab er den Rath, nicht Freunde und Verwandte und solche einzuladen, von welchen ihm mit Gleichem vergolten werde; sondern vielmehr die Armen und Gebrechlichen zu laden, weil er so auf eine höhere Vergeltung Hoffnung haben könne.

Einer der Mitgäste wurde bei diesen Reden Jesu von der Sehnsucht nach dem Reiche Gottes so ergriffen, daß er ausrief: „Selig, wer speisen wird im Reiche Gottes!" Dies veranlaßte Jesus zu einem andern Gleichnisse von geladenen Gästen, welche aber sämmtlich aus den verschiedensten Beweggründen sich abhalten ließen der Einladung Folge zu geben. Da habe der Hausherr Befehl gegeben, statt ihrer die Armen und Gebrechlichen einzuladen, und als noch Raum gewesen, habe er die Obdachlosen alle geladen bis das Haus voll gewesen sei; die früher Geladenen aber habe er sämmtlich verworfen.

§. 102.

Als Jesus von Galiläa weiter reiste, wurde er von vielem Volke begleitet. Dieses belehrte er in Parabeln über dasjenige, was nothwendig sei, welcher Entschluß dazu gehöre und welche Ueberlegung vorausgehen müsse, wenn man sein Jünger sein wolle. Diese Lehren sind denen ähnlich, welche Jesus den Jüngern schon früher mitgetheilt hatte (Matth. c. 10, 37 f.). Vor Allem forderte er die Bereitwilligkeit, auf das Liebste in der Welt, auf die Bande des Blutes und selbst auf das eigene Leben zu verzichten, und alle hierdurch ihn betreffenden Leiden und jede Widerwärtigkeit geduldig zu ertragen, und so ihm nachzufolgen. Wie thöricht und zwecklos es sei, unüberlegt, ohne das klare und volle Bewußtsein dessen, was ein Jünger Christi ertragen müsse, sich an ihn anzuschließen; dies zeigte er in der Parabel von einem Manne, welcher einen Thurm bauen will. Bevor er den Bau beginnt, muß er vorher den Kostenaufwand berechnen, damit er nicht später genöthigt wird, den angefangenen Bau unvollendet zu lassen und so zum Gespötte der Leute zu werden. Dasselbe lehrte er auch in einer anderen Parabel von einem Könige, welcher, bevor er einen Krieg beginnt, vorerst seine Kräfte gegen die seines Gegners abzuwägen hat, um nicht aus Mangel an Ueberlegung später in Gefahr zu kommen. Keiner, so schloß er, könne ihm angehören, der sich nicht von Allem, was er habe, lossage.

Digitized by Google

Wie aber das irdische Gut, welches der Mensch besitzt, anzusehen, und welcher Gebrauch nach der Regel der Klugheit davon zu machen sei, dies sprach Jesus in jener Zeit vor seinen Jüngern aus in der Parabel von dem klugen Haushälter. Als dieser, welcher im Dienste eines reichen Mannes stand, erfuhr, daß eine Anzeige über ihn eingegangen war, als verwalte er das ihm anvertraute Amt ungetreu und daß ihm eine Untersuchung bevorstehe; beschloß er, im Bewußtsein seiner Schuld, und aus Furcht vor der Untersuchung und ihren Folgen für ihn, seine dermalen ihm noch zustehende Vollmacht so zu benutzen, daß er den Schuldnern seines Herrn, den Pächtern seiner Güter, sehr günstige Kontrakte, wiewohl zum Nachtheile seines Herrn, gewährte; damit diese ihn später aus Dankbarkeit für diese Wohlthat in ihre Wohnungen aufnehmen möchten, wenn er selbst sein Amt verlöre. Als der Herr dieses erfahren, habe er den ungerechten Haushälter wegen seiner Klugheit gelobt. Denn die Kinder dieser Welt seien in ihrer Art klüger als die Kinder des Lichtes.

Diese Parabel hatte den Zweck bildlich zu lehren, daß der Mensch, welcher in Bezug auf Alles was er besitzt nur ein unzuverlässiger Verwalter seines Herrn ist und bleibt, und welchem er dereinst über den Gebrauch des irdischen Gutes Rechenschaft geben muß, das ihm anvertraute irdische Besitzthum wenigstens klug und zwar so in Uebung milder Werke verwenden solle, daß er zur Zeit der Rechenschaft darin eine Stütze habe.

Jesus schloß diese Belehrung mit der Aufforderung, sich von dem ungerechten Mammon Freunde zu verschaffen, welche sie, wann sie abgeschieden sein würden, in die ewigen Wohnungen aufnähmen. Daß es sich in dieser Belehrung um die richtige Ansicht von dem irdischen Gute und von dessen Verwendung handle, erklärte Jesus sodann noch dadurch, daß er sagte: „Wer im Kleinen treu ist, der ist es auch im Großen, und wer ungerecht ist im Kleinen, der ist es auch im Großen. Wenn ihr nun in dem ungerechten Mammon nicht getreu waret, wer wird euch das Wahre anvertrauen? Und wenn ihr im Fremden nicht treu waret, wer wird euch das Eurige geben? Kein Knecht kann zweien Herrn dienen: denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben; oder dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon."

Die Pharisäer aber, welche das Geld liebten, verhöhnten Jesus, als sie

Digitized by Google

seine Lehre über den irdischen Besitz, seine Natur und das nothwendige Verhalten des Menschen zu und in demselben vernahmen. Ihnen entgegnete Jesus, indem er ihnen ihre Scheinfrömmigkeit und das Schädliche ihrer Selbstüberhebung vorhielt und sodann, in ähnlicher Weise wie bei einer früheren Gelegenheit[1]), aussprach, daß mit Johannes das Gesetz und die Prophetenreihe endige und die Verkündigung des Gottesreiches beginne. Die Aufnahme in dasselbe könne nur dadurch geschehen, daß der Mensch sich mit Gewalt beherrsche.

§. 103.

In einer andern Parabel und im Zusammenhange mit dem Obigen lehrte Jesus, daß der Mensch, welcher Ueberfluß an irdischem Besitze habe, verpflichtet sei, dem Armen mitzutheilen, und daß der Reichthum wegen dieser damit verbundenen Pflicht seine eigenen Gefahren habe, während der Arme im Jenseits auf Ersatz seiner Leiden hoffen dürfe. Die Parabel schildert einen reichen Mann, welcher in Wohlleben und Ueppigkeit seine Tage glänzend verbrachte, während ein armer Mann, Namens Lazarus, krank und elend vor dessen Thüre lag, Mangel litt und nur Mitleid bei den Hunden fand, welche seine Geschwüre leckten. Als aber der Arme starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schooß getragen. Es starb auch der Reiche und wurde in die Hölle gestürzt. Sein Flehen von dort zu Abraham, ihm den Lazarus zur Linderung seiner Qualen zu senden, fand kein Gehör; weil jetzt die Zeit der Vergeltung eingetreten und die Guten von den Bösen für immer geschieden seien. Um aber auf Erden diese Pflicht der Nächstenliebe und seine Lebensaufgabe zu erkennen, dafür habe der Mensch Moses und die Propheten, welche zu hören seien.

Daß zu dem Glauben auch die Demuth sich gesellen müsse, um ein wahrer Diener Christi im Reiche Gottes zu sein, lehrte Jesus in folgender Weise: Als die Apostel ihn um Vermehrung ihres Glaubens baten, da sprach er zu ihnen ähnlich wie bei einer früheren Gelegenheit[2]): „Wenn ihr Glauben hättet so groß wie ein Senfkorn, so würdet ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaum sagen: entwurzle dich und pflanze dich ins Meer, und er würde euch gehorchen.“ Hierauf fuhr er fort: „Wer von euch, der

[1]) Matth. c. 11, 12.
[2]) Matth. c. 17, 20.

Digitized by Google

einen Knecht hat, welcher pflügt oder weidet, sagt zu ihm, wenn er vom Felde kommt: komme schnell her und lege dich nieder? Sondern wird er nicht zu ihm sagen: Bereite was ich essen will, und umgürte dich und bediene mich während ich esse und trinke, und dann magst auch du essen und trinken? Dankt er etwa dem Knechte, daß er das Befohlene gethan hat? Ich meine nicht. Also auch ihr: Wenn ihr Alles, was euch befohlen, gethan habet; so saget: Wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan was wir schuldig waren zu thun."

§. 104.

Als Jesus auf seiner Reise zu dem Tempelweihfeste nach Jerusalem in einen Flecken einzog, begegneten ihm zehn Aussätzige, und baten ihn um Hilfe gegen ihre Krankheit. Jesus befahl ihnen, sich den Priestern zu zeigen. Auf dem Wege dahin wurden sie rein. Einer von ihnen, ein Samariter, als er sich geheilt sah, kehrte zu Jesus zurück, pries Gott und dankte dem Herrn. Da sprach Jesus: „Sind nicht die zehne rein geworden? wo sind die übrigen? So hat nur dieser Ausländer Gott die Ehre gegeben." Darauf sprach er zu dem Geheilten, welcher vor ihm niedergefallen war: „Stehe auf und gehe hin, dein Glaube hat dich gerettet."

In Peräa, im Grenzgebiete von Juda, wo er unter dem Volke viele Krankenheilungen verrichtete, kamen Pharisäer zu ihm und legten ihm, um ihn zu versuchen, die Frage vor, ob es dem Manne erlaubt sei, sein Weib um jeglicher Ursache willen zu entlassen? Jesus, welcher schon früher in der Bergpredigt die Heiligkeit der Ehe und ihre Unauflöslichkeit gelehrt hatte, wies sie auf die ursprüngliche von Gott gewollte unauflösliche Einsetzung der Ehe hin, eine Einrichtung, die der Mensch nicht ändern dürfe. Als die Pharisäer ihm dagegen das Mosaische Gesetz anführten, wornach der Mann berechtigt sei, dem Weibe einen Scheidebrief zu geben; so erwiderte ihnen Jesus, daß dieses Gesetz des Moses blos mit Rücksicht auf ihre sittliche Unvollkommenheit gegeben worden sei; daß dies aber von Anfang an nicht also gewesen sei, und daß Jeder, welcher sein Weib entlasse außer dem Ehebruch und der eine andere heirathe, die Ehe breche, und daß der, welcher eine entlassene heirathe, einen Ehebruch begehe.

Nachher in ihrer Wohnung fragten die Jünger abermals über den-

Digitized by Google

selben Gegenstand, und Jesus wiederholte ihnen seine Lehre noch deutlicher, wornach jede Ehescheidung unter Gestattung der Wiederverheirathung, betreffe es Mann oder Weib, als unstatthaft erklärt wurde. Und als die Jünger hierauf bemerkten, dann sei es nicht gut zu heirathen; so erklärte ihnen Jesus mit Bezug auf den vollkommneren Stand der Jungfräulichkeit: so wie es Solche gebe, welche verschnitten seien von Natur; so gebe es auch Solche, welche um des Himmelreichs willen keine Geschlechtsgemeinschaft übten. Jedoch werde dies nicht von Allen gefaßt; sondern es sei ein Werk höherer Begnadigung [1]).

Damals wurde Jesus auch von den Pharisäern gefragt, wann das Reich Gottes kommen werde? Hiervon nahm Jesus Veranlassung die Meinung zu berichtigen, als könne die Ankunft des Messiasreiches beobachtet werden. Er wies darauf hin, daß dieses Reich im Innern des Menschen sich begründe und sprach: „Das Reich Gottes kömmt nicht so, daß es beobachtet werden könnte; auch wird man nicht sagen: Siehe, hier ist es! oder: Siehe, dort!" Seine Jünger aber ermahnte er bei dieser Gelegenheit, sich nicht durch falsche Erwartungen über die Wiederkunft des Messias täuschen zu lassen. Es würden Tage kommen, wo sie sich darnach sehnen würden, ohne daß sie jedoch eintrete. Der Menschensohn werde kommen plötzlich und unerwartet; vorher aber müsse er Vieles leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden. Dann werde der verborgene Tag der Wiederkunft des Menschensohnes erscheinen, unverhofft wie das Verderben zur Zeit des Noah und des Lot. Dieser Tag werde ein Tag der Trennung und der Entscheidung sein. Als hierauf die Jünger ihn fragten, wo dies geschehen werde? Da erwiderte ihnen Jesus in einem Sprüchworte: „Wo der Leichnam ist, da sammeln sich die Adler."

Noch einige Lehren, welche Jesus in jener Zeit lehrte, sind bei Lukas aufbehalten. So lehrte er in einem Gleichnisse von dem Richter, welcher die Rechtssache einer Wittwe ungern und nur durch ihr stätes Bitten ermüdet entschied, daß das anhaltende Gebet bei Gott, der kein ungerechter Richter sei, Erhörung finden werde.

---

[1]) In der Lehre über die Ehescheidung gestattet Jesus zwar eine Scheidung im Falle des Ehebruchs; aber in keinem Falle gestattet er eine Wiederverheirathung. So war auch die stete Praxis der Kirche Christi vgl. Hermas Pastor II, Mand. IV, Athenag. Leg. c. 33.

Digitized by Google

Gegen das Selbstvertrauen in der Heilsangelegenheit und gegen die Scheingerechtigkeit lehrte er in der Parabel von dem Pharisäer und dem Zöllner, welche beide in den Tempel kamen um zu beten, daß das Gebet in Demuth und im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und im Vertrauen auf Gottes Erbarmung geschehen müsse; denn wer sich erhöhe, der werde erniedrigt; wer sich aber selbst erniedrige, der werde erhöhet werden.

§. 105.

Das Fest der Tempelweihe. Rückkehr Jesu nach Peräa.

Am Feste der Tempelweihe befand sich Jesus wieder in Jerusalem und wandelte im Tempelvorhofe, in der Halle Salomos, einer von den auf der Südseite des Weibervorhofs befindlichen Säulenhallen. Hier umringten ihn die Juden und forderten ihn auf sich, wenn er der Messias sei, offen darüber auszusprechen und sie nicht länger hinzuhalten. Ihre feindliche Absicht hierbei war unverkennbar und äußerte sich auch bald deutlich genug. Jesus nämlich berief sich ihrer Aufforderung gegenüber auf seine früheren Erklärungen, welche sie nicht glaubten, während die Wunderwerke, welche er im Namen seines Vaters ausführe, für ihn Zeugniß ablegten. Ihr Unglaube, sprach er, rühre daher, daß sie nicht zu der Zahl seiner Schafe gehörten; denn diese hörten auf seine Stimme, er kenne sie und gebe ihnen das ewige Leben und Keiner werde sie ihm entreißen können. Sein Vater nämlich, der sie ihm gegeben habe, sei größer als Alles und Niemand könne die ihm Uebergebenen aus der Hand seines Vaters entreißen. Er und der Vater aber seien Eins.

Da ergriffen die Juden Steine, um Jesus zu steinigen. Jesus aber fragte sie, wegen welches der Werke, die er unter ihnen vollbracht habe, sie ihn steinigten? worauf ihm die Juden erwiderten, nicht deswegen, sondern wegen der Gotteslästerung wollten sie ihn steinigen, weil er, ein Mensch, sich zum Gott mache.

Jesus antwortete darauf im Hinblick auf Ps. 82, 6, daß in der heil. Schrift die, an welche das Wort Gottes ergangen sei, Götter genannt würden. Da nun die Schrift nicht aufgelöst werden könne und er vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt worden sei; so sei es unrecht, ihn einen Gotteslästerer zu nennen, wenn er sich Sohn Gottes nenne. So-

Digitized by Google

dann berief er sich nochmals auf die von ihm vollbrachten Wunderwerke, welche, wenn sie ihm selbst nicht glaubten, davon Zeugniß gäben, daß er und der Vater Eins seien.

Die Juden suchten ihn jetzt mit Gewalt zu ergreifen. Jesus aber entging ihrer Gewalt, verließ die Stadt und begab sich wiederum in das Land jenseits des Jordan, und zwar nach Bethanien, wo Johannes früher getauft hatte. Dort kamen Viele zu ihm und glaubten an ihn auf Grund der von ihm verrichteten Wunder und des Zeugnisses des Johannes, welches sie in allen Stücken für eingetroffen und wahr erkannt hatten.

§. 106.

Die Auferweckung des Lazarus.

Zu Bethanien in Peräa verblieb Jesus in Erwartung der Fülle der Zeit, wo er sich nach Jerusalem begeben sollte, um dort zu leiden und zu sterben. Er verließ diesen Ort erst als das kommende Passahfest nicht mehr fern war. Die Veranlassung, welche ihn zur Entfernung von Bethanien und zur Wahl eines anderen Wohnortes brachte, war der Tod und die Auferweckung des Lazarus.

Zu Bethanien in der Nähe von Jerusalem, in dem Hause der Martha, welches diese mit ihren beiden Geschwistern Maria und Lazarus bewohnte, und wo Jesus auf seinem Wege nach Jerusalem einzukehren pflegte[1]), war Lazarus schwer erkrankt. Die beiden Schwestern benachrichtigten Jesus hiervon, indem sie ihm sagen ließen: „Herr, siehe, der welchen du lieb hast, ist krank." Auf diese Nachricht erklärte Jesus seinen Jüngern, diese Krankheit des Lazarus sei nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes und des Menschensohnes. Hierauf wartete er noch zwei Tage und Lazarus starb während dieser Zeit. Nunmehr eröffnete Jesus den Jüngern seine Absicht, wieder nach Judäa gehen zu wollen. Diese aber, im Bewußtsein der ihm daselbst drohenden Lebensgefahr, riethen ihm dringend hiervon ab, indem sie ihm bemerkten, daß erst vor Kurzem die Juden ihn daselbst hätten steinigen wollen. Dagegen wies Jesus seine Jünger in bildlicher Rede und in ähnlicher Weise, wie er schon bei anderer Gelegenheit sich ausgesprochen hatte[2]), auf die festgesetzte

[1]) Vgl. Luk. c. 10, 38 ff.
[2]) Joh. c. 9, 4. Luk. c. 13, 32 u. 33.

Digitized by Google

Zeit seines Wirkens hin, welche durch menschliche Unternehmungen nicht zu vereiteln sei. Er sprach deshalb: „Sind es nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn Jemand am Tage wandelt, so stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht. Wenn aber Einer in der Nacht wandelt, so stößt er an, weil kein Licht bei ihm ist.“ Nach diesem sagte er zu den Jüngern: „Lazarus unser Freund ist entschlafen; ich gehe aber hin, um ihn aufzuwecken.“ Als die Jünger, die Rede Jesu mißverstehend und darum die Nothwendigkeit dieser gefährlichen Reise Jesu um so weniger begreifend, dagegen bemerkten: „Herr, wenn er eingeschlafen ist, so wird er gesund werden;“ da erklärte Jesus: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich um euretwillen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubet. Aber lasset uns zu ihm gehen.“ Die Jünger gehorchten jetzt. Thomas aber sprach zu seinen Mitjüngern: „Lasset auch uns aufbrechen, um mit ihm zu sterben.“

Bei der Ankunft Jesu in Bethanien lag Lazarus schon vier Tage im Grabe[1]). Aus dem nahen Jerusalem aber waren viele Juden zu den trauernden Geschwistern gekommen, um sie zu trösten.

Sowie der Martha die Ankunft Jesu gemeldet wurde, verließ sie das Haus, ging Jesus vor den Flecken hinaus entgegen und sprach zu ihm: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben; aber auch jetzt weiß ich, daß Gott dir gewähren wird, um was immer du ihn bittest.“

Jesus antwortete ihr: „Dein Bruder wird auferstehen.“ Hierauf erwiderte Martha: „Ich weiß, daß er bei der Auferstehung am jüngsten Tage auferstehen wird.“ Jesus aber belehrte sie über den Sinn seiner Worte, indem er sagte: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; Wer an mich glaubt wird leben, auch wenn er gestorben ist; und Jeder der lebt und an mich glaubt, wird ewiglich nicht sterben. Glaubst du dieses?“ Martha erwiderte: „Ja Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen sollte.“ Hierauf begab sie sich

[1]) Da Jesus erst nach erfolgtem Tode des Lazarus von Bethanien in Peräa aufbrach und am vierten Tage nach dessen Begräbniß in Bethanien bei Jerusalem anlangte; so ergiebt sich hieraus, mit Rücksicht auf die Sitte der Juden, ihre Todten zur Vermeidung von Verunreinigung bald zu beerdigen, daß Bethanien, wo Johannes früher taufte, von Jerusalem nicht viel über drei Tagereisen entfernt war. Vgl. ob. S. 120.

Digitized by Google

hinweg zu ihrer Schwester Maria, welche im Hause verblieben war, rief sie und sagte heimlich zu ihr: „Der Lehrer ist da und läßt dich rufen.“ Auf diese Nachricht erhob sich Maria schnell und begab sich hinaus vor den Flecken zu Jesus, welcher an derselben Stelle, wo ihn Martha getroffen hatte, verblieben war. Die im Hause anwesenden Juden aber folgten der Maria in der Meinung, sie wolle das Grab ihres verstorbenen Bruders besuchen, um dort zu weinen.

Als Maria bei Jesus anlangte, fiel sie ihm zu Füßen und sprach: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.“ Jesus aber, als er die trauernde Maria Thränen vergießen und auch die ihm feindlich gesinnten ungläubigen Juden weinen sah, gerieth in eine innere unwillige Erregung, welche sich äußerlich durch ein sich Erschüttern kund gab, und fragte sie, wo sie den Todten hingelegt hätten? Man führte ihn nun zur Grabstätte, und Jesus weinte. Die Juden erkannten hierin einen Beweis der großen Liebe Jesu zu Lazarus. Einige aber von ihnen bemerkten: „Konnte er, der die Augen des Blinden öffnete, nicht auch machen, daß dieser nicht starb?“ Nochmals wurde Jesus innerlich erregt und begab sich zu dem Grabe, welches eine mit einem Steine verschlossene Höhle war. Nun befahl Jesus den Stein hinwegzunehmen, wogegen die unterdessen hinzugekommene Martha einwendete: „Herr, er riecht schon übel, denn er liegt schon vier Tage.“ Jesus aber sprach zu ihr: „Habe ich dir nicht gesagt, daß du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?“ Da wurde der Stein hinweggenommen. Jesus aber erhob die Augen gen Himmel und richtete ein Gebet zum Vater, welches den Dank aussprach dafür, daß er ihn erhöret habe. Obwohl er wisse, daß er allzeit erhört werde; so spreche er dieses dennoch aus wegen des umstehenden Volkes, damit sie an seine göttliche Sendung glaubten. Hierauf rief er mit starker Stimme: „Lazarus, komm heraus.“ Da kam der Verstorbene lebend aus dem Grabe heraus, die Füße und Hände mit Binden umwickelt und sein Gesicht mit einem Tuche verhüllt; und Jesus gab Befehl die Binden wegzunehmen und ihn gehen zu lassen.

Die Auferweckung des verstorbenen Lazarus brachte viele der anwesenden Juden zum Glauben an Jesus. Einige aber begaben sich sofort nach Jerusalem und machten den Pharisäern von diesem gleichsam unter den Mauern der Stadt vollbrachten Wunder der Todtenerweckung An-

Digitized by Google

zeige. Dasselbe erschien diesen von solcher Bedeutung, daß die Hohenpriester und Pharisäer das große Synedrium beriefen und sich beriethen, was gegen Jesus zu thun sei wegen der vielen Wunderzeichen, die er vollbringe. Bei weiterer Unthätigkeit ihrer Seits fürchteten sie, daß das ganze Volk an Jesus glauben und ihn als den verheißenen Messias und König der Juden anerkennen würde; dies werde den Römern einen Vorwand geben das Jüdische Land und Volk sich gänzlich einzuverleiben. Als bei diesen Verhandlungen die Frage erhoben wurde, ob Jesus eines Verbrechens schuldig und nicht vielmehr Gefahr vorhanden sei, einen Unschuldigen zu tödten, da erhob sich der Hoheprieſter Kaiaphas und erklärte dieses Bedenken für unerheblich und unüberlegt; denn es sei besser, daß ein Mensch, wenn auch unschuldig, sterbe zum Besten des Volkes, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe. So sprach der Hoheprieſter ohne es zu wollen die Weissagung aus, daß Jesus für das Volk sterben werde[1]; wiewohl sein Tod nach göttlichem Rathschlusse nicht für das Israelitische Volk allein erfolgte, sondern dadurch auch die zerstreuten Kinder Gottes gesammelt werden sollten.

Von nun an war durch das große Synedrium der Juden der Tod Jesu beschlossen. Ihre weiteren Berathungen über Jesus betrafen nur die Art und Weise der Ausführung dieses Beschlusses[2]). Jesus aber wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden; sondern er begab sich in die Stadt Ephräm in der Nähe der Wüste[3]) und verweilte daselbst mit seinen Jüngern bis zur Zeit des nicht mehr fernen Passahfestes. Die Hohenprieſter und Pharisäer aber, welche seine Ankunft in Jerusalem erwarteten, hatten bereits Befehl gegeben, daß Jeder gehalten sein sollte, den Aufenthalt Jesu anzuzeigen, damit sie sich seiner bemächtigten.

---

[1]) Ueber den Prophetismus des Hohenprieſterthums vgl. Lightfoot z. d. St. u. Meyer Comment. z. d. St. S. 303.

[2]) Joh. c. 11, 53.

[3]) Nach Euseb. Onomast. unt. Ephron lag Ephräm acht Meilen nördlich von Jerusalem. Hieronymus im Onomast. bestimmt die Entfernung auf zwanzig Meilen. Da nach Mark. c. 10, 46 der Weg von Ephräm nach Jerusalem über Jericho führte, welche beide Städte achtzehn Röm. Meilen von einander entfernt waren, so ist die Angabe des heil. Hieronymus vorzuziehen.

Digitized by Google

§. 107.

Scenen aus dem Leben Jesu.

Um jene Zeit wurden Kinder zu Jesus gebracht, damit er ihnen die Hände auflege und über sie bete[1]). Als die Jünger, um Jesus nicht zu sehr zu ermüden, dies zu verhindern suchten, verbot ihnen Jesus dieses, rief die Kinder herbei und sprach: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret es ihnen nicht; denn für sie ist das Himmelreich. Ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, der wird nicht in dasselbe kommen." Darauf umarmte er die Kinder, legte ihnen die Hände auf und segnete sie.

Etwas später begegnete ihm ein vornehmer und reicher Jüngling, grüßte ihn ehrfurchtsvoll und sprach: „Guter Lehrer, was muß ich thun, um das ewige Leben zu erhalten?" Jesus erwiderte ihm: „Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als Gott allein." Sodann bemerkte er ihm in derselben Weise wie vor dem Hüttenfeste jenem Pharisäer[2]): „Willst du in das ewige Leben eingehen, so halte die Gebote." Als der Jüngling, wohl mit Rücksicht auf die Unterscheidung der Gesetzeslehrer in größere und kleinere Gebote, fragte, welche Gebote er halten solle? so nannte ihm Jesus die Gebote, welche das pflichtmäßige Verhalten gegen den Nächsten betreffen. Der Jüngling erwiderte hierauf: „Alles dieses habe ich von Jugend auf beobachtet; was fehlt mir noch?"

Da blickte Jesus liebevoll auf ihn und sprach: „Noch Eins fehlt dir: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles was du besitzest und gieb es den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komme hierher und folge mir nach."

Diese Forderung machte den Jüngling sehr niedergeschlagen und er entfernte sich, weil er von seinem irdischen Besitzthum sich nicht zu trennen vermochte. Jesus aber belehrte an diesem Beispiel seine Jünger über die Gefahren des Reichthums, indem er sprach: „Wahrlich ich sage euch,

---

[1]) Die folgenden Mittheilungen aus dem Leben Jesu fallen mit Rücksicht auf die Stelle, welche sie bei Markus und Matthäus einnehmen, jedenfalls nach dem Hüttenfeste 782 u. c.; ob sie aber in den Aufenthalt Jesu zu Bethanien oder zu Ephräm gehören, ist nicht zu bestimmen.

[2]) Luk. c. 10, 26.

Digitized by Google

schwer geht ein Reicher in das Himmelreich ein." Und als die Jünger hierüber erstaunt waren, fuhr er also fort: „Kinder, wie schwer ist es, daß die, welche auf Hab und Gut sich verlassen, in das Reich Gottes eingehen! Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingeht." Die erschrockenen Jünger sprachen hierauf zu Jesus: „Wer kann dann gerettet werden?" Da erwiderte Jesus: „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist Alles möglich."

Hierauf nahm Petrus das Wort und sprach: „Siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt: Was wird nun für uns sein?" Jesus erwiderte: „Ich sage euch, daß ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auch ihr auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werdet. Und Jeder, der Haus, oder Bruder, oder Schwester, oder Vater, oder Mutter, oder Ländereien um meines Namens Willen verlassen hat, der wird hundertfältig dafür erhalten jetzt in dieser Zeit unter Verfolgungen, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben erben. Viele aber der Ersten werden die Letzten, und viele der Letzten die Ersten sein."

Zur Verdeutlichung des letzten Ausspruchs erklärte hierauf Jesus in einer Parabel, daß das Himmelreich ähnlich sei einem Hausvater, welcher am frühen Morgen für den bestimmten Tagelohn eines Denars Arbeiter in seinen Weinberg sandte. Auch um die dritte, sechste und neunte Tagesstunde habe er abermals Arbeiter dahin gesandt und versprochen ihnen zu geben, was recht sei. Selbst am Schlusse des Tages um die eilfte Stunde, da er noch Leute müßig gesehen, habe er auch diese noch in seinen Weinberg geschickt. Nachdem am Abende das Tagewerk beendigt gewesen, habe er durch seinen Verwalter jedem dieser Arbeiter, von den letzten anfangend, einen Denar auszahlen lassen. Als nun die Ersten, welche die ganze Tagesarbeit getragen hatten, sich hierüber beschwert, habe der Hausvater erwidert: er thue ihnen nicht Unrecht, wenn er den später gekommenen Arbeitern aus Güte mehr Lohn geben wolle als sie verdient hätten. So, schloß Jesus, würden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein; denn Viele seien berufen, wenige aber auserwählt.

Digitized by Google

3. Der letzte Zeitraum des Lebens Jesu auf Erden.

§. 108.

Letzte Reise Jesu nach Jerusalem.

Als die Zeit des Passahfestes herankam, verließ Jesus seinen Aufenthaltsort Ephräm in der Nähe der Wüste und brach auf nach Jerusalem. Die Jünger aber folgten ihm schweren Herzens, voller Besorgniß und Furcht wegen der ihn dort erwartenden Dinge. Da nahm er die Zwölfe abseits zu sich und sprach zu ihnen über die Ereignisse, welche in Jerusalem seiner warteten also: „Wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und es wird Alles sich erfüllen, was durch die Propheten über den Menschensohn geschrieben ist. Er wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werden; diese werden ihn zum Tode verurtheilen und ihn den Heiden zur Verspottung und Geiselung und Kreuzigung ausliefern, und am dritten Tage wird er auferstehen." Diese Vorhersagung vermochten die Jünger nicht zu begreifen. In der Meinung aber, daß Jesus jetzt das Messiasreich in Jerusalem aufrichten werde, trat Salome, die Mutter des Johannes und Jakobus, mit ihren Söhnen zu Jesus, fiel vor ihm nieder und bat, daß er in seinem Reiche ihre Söhne mit den höchsten Ehrenstellen bedenken und den Einen zu seiner Rechten, den Andern zu seiner Linken sitzen lassen möge. Jesus erwiderte ihnen: „Ihr wisset nicht um was ihr bittet. Könnet ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde und die Taufe bestehen, womit ich getauft werde?" Da antworteten Beide voller Zuversicht: „Ja, wir können dies." Hierauf versetzte Jesus: „Den Kelch, den ich trinke, sollt ihr trinken, und mit der Taufe, womit ich getauft werde, sollt ihr getauft werden. Das Sitzen aber zu meiner Rechten und Linken steht nicht bei mir es zu verleihen; sondern denen wird es verliehen, welchen es von meinem Vater bestimmt ist."

Als die übrigen Jünger Jesu diesen Vorgang vernahmen, waren sie entrüstet über dieses Verlangen der Zebedaiden. Jesus aber berief sie alle zusammen und erklärte ihnen, daß unter ihnen nicht das Verhältniß wie unter irdischen Herrschern Statt finden könne. Während die Beherrscher der Völker eine Zwingherrschaft und die Großen des Reiches Gewalthand-

Digitized by Google

lungen ausübten, solle es bei ihnen so gehalten sein, daß der, welcher unter ihnen groß und der Erste werden wolle, ihr und Aller Diener sein müsse; denn auch der Menschensohn sei nicht gekommen um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für Viele hinzugeben.

§. 109.

Ankunft Jesu in Jericho.

Die Reise Jesu nach Jerusalem führte ihn von Ephräm über Jericho. In der Nähe dieser Stadt, wo er von vielem Volke umgeben ankam, saßen zwei arme Blinde am Wege[1]). Als diese auf ihre Erkundigung vernahmen, daß Jesus vorüberziehe, riefen sie ihn laut an mit den Worten: „Jesu, Sohn Davids, erbarme dich unser!" Das Volk gebot ihnen hierauf zu schweigen. Diese aber riefen noch lauter Jesus um Erbarmen an. Da blieb Jesus stehen, ließ sie herbeirufen und sprach: „Was wollet ihr, daß ich euch thun soll?" Sie antworteten: „Herr, daß wir sehend werden." Da berührte Jesus ihre Augen und sprach: „Werdet sehend, euer Glaube hat euch geholfen." Und alsbald erhielten sie das Augenlicht, folgten ihm nach und priesen Gott mit dem gesammten Volke, welches das Wunder gesehen hatte.

Beim Durchzug durch Jericho hatte der Oberzöllner Zachäus, ein angesehener und reicher Mann, getrieben vom Verlangen Jesus zu sehen, einen Sykomorenbaum bestiegen, um, weil er klein von Statur war, Jesus im Vorüberziehen sehen zu können. Als Jesus in die Nähe kam blickte er zu Zachäus hinauf und sprach zu ihm: „Zachäus, steige eilends herab; denn heute muß ich in deinem Hause bleiben." Da stieg Zachäus schnell herab und nahm Jesus freudig auf. Die Juden alle aber, welche dies sahen, murrten darüber, daß er bei einem Sünder einkehrte. Zachäus dagegen stellte sich vor Jesus hin und sprach: „Siehe, die Hälfte meiner

[1]) Die Differenz in der evangelischen Erzählung zwischen Matth. c. 20, 29 und Mark. c. 10, 46 und Luk. c. 18, 35 betreffend, so berichtet Matthäus von zwei bei dem Herausgehen von Jericho geheilten Blinden, Markus blos von Einem, während Lukas die Heilung Eines Blinden erzählt als Jesus sich in der Nähe von Jericho befand. Gemäß der nähern Umstände ist an der Einerleiheit des Ereignisses nicht zu zweifeln. Auch schließen die Berichte von Markus und Lukas die Richtigkeit der Angabe bei Matthäus nicht aus. Vgl. Augustin. de Consensu Evgl. lib. II. c. 65.

Digitized by Google

Habe, o Herr! gebe ich den Armen, und wenn ich Jemanden in irgend Etwas übervortheilt habe, so erstatte ich es vierfach." Da sprach Jesus zu ihm: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, dieweil auch er ein Sohn Abrahams ist; denn der Menschensohn ist gekommen zu suchen und zu retten was verloren war."

Unter den Zuhörern aber hatte sich jetzt so wie bei den Zwölfen die Ansicht festgesetzt, daß Jesus nach Jerusalem ziehe, um das Reich Gottes alsbald in Herrlichkeit zu begründen[1]). Mit Rücksicht hierauf sprach Jesus das Gleichniß von den Talenten, um darin zu lehren, daß ein Jeder nach Maßgabe dessen, was ihm verliehen worden, wirken müsse und daß von einem Jeden über den Gebrauch des ihm Gegebenen Rechenschaft werde gefordert werden. Ein Mann von hoher Geburt, so lautete die Parabel, reiste in ein fernes Land, um das Königthum für sich in Empfang zu nehmen und dann wieder zurückzukehren. Vorher berief er seine zehn Knechte und gab ihnen zehn Talente mit dem Befehl, damit zu handeln bis er wieder kommen werde. Trotz der Einsprache seiner Mitbürger, welche ihn haßten und hinter ihm her eine Gesandtschaft schickten, um ihn nicht zum Könige zu erhalten, empfing er das Reich, kehrte darauf zurück und forderte nun Rechenschaft von seinen Knechten über das Geld, was er ihnen gegeben hatte. Als sich zeigte, daß der Erste zehn Talente mit dem Einen, welches ihm übergeben worden war, gewonnen hatte, setzte der König ihn über zehn Städte. Der Zweite hatte fünf Talente gewonnen, und er ward über fünf Städte gesetzt. Als aber ein Anderer kam und das anvertraute Talent mit der Erklärung zurückgab: Er habe es aufbewahrt ohne Nutzen davon zu ziehen, aus Furcht vor seiner Strenge, womit er nehme, was er nicht hinterlegt, und erndte, was er nicht gesät habe: da sprach der Herr: „Nach deinen Worten richte ich dich, du böser Knecht! Wenn du wußtest, daß ich ein strenger Mann bin, und nehme was ich nicht hinterlegt und erndte was ich nicht gesäet habe: warum gabst du dann mein Geld nicht auf den Wechslertisch, damit ich es bei meiner Rückkehr mit Zinsen einziehen konnte?" Hierauf befahl er das Talent ihm zu nehmen und dem zu geben, welcher zehn Talente erworben hatte; denn der, welcher habe, dem werde gegeben werden; dem aber,

[1]) Luk. c. 19, 11.

Digitized by Google

welcher nicht habe, dem werde auch das, was er habe genommen werden. Hierauf habe der König seine Feinde, welche ihn nicht hatten zum Könige haben wollen, herbringen und tödten lassen.

§. 110.

Jesus in Bethanien.

Als Jesus diese Parabel gesprochen, setzte er seinen Weg, den Jüngern vorausgehend, nach Jerusalem fort und langte sechs Tage vor dem Passah in dem etwa eine halbe Stunde von Jerusalem entfernten am Fuße des Oelbergs gelegenen Flecken Bethanien, dem Wohnorte des Lazarus und seiner beiden Schwestern an. Da Jesus nach unsern frühern Erörterungen S. 132 ff. am 15ten Nisan, einem Freitag, den Kreuzestod starb, und am Abende des 14ten Nisan das Passahmahl gehalten wurde, so ist als erster Tag vor dem Passah Mittwoch der 13te Nisan anzusehen, so daß Jesus Freitags, am 8ten Nisan, in Bethanien eintraf. Noch an demselben Tage, am Abende, wurde ihm daselbst in dem Hause eines gewissen Simon, mit dem Beinamen der Aussätzige, ein Mahl bereitet [1]), wobei Martha, die Schwester des Lazarus aufwartete; Lazarus selbst aber war einer von den Theilnehmern am Mahle. Während des Essens erschien Maria, die Schwester der Martha, mit einem Gefäße, worin eine Litra, gegen $\frac{1}{3}$ Pfund, kostbarer ächter Nardensalbe sich befand, öffnete das Salbenfläschchen, salbte das Haupt Jesu und die Füße und trocknete hierauf die Füße mit den Haaren ihres Hauptes ab [2]); das Haus aber wurde erfüllt von dem Wohlgeruche der kostbaren Salbe. Einige der Jünger aber wurden unwillig über Maria wegen dieser, wie sie wähnten, unzeitigen und ungerechtfertigten Verschwendung einer so theuern Salbe, und Judas Iskarioth äußerte sein Mißfallen laut, indem er sagte: „Warum hat man nicht lieber diese Salbe für dreihundert Denare verkauft und

---

[1]) Joh. c. 12. 1. 2. 12. Daß diese Mahlzeit an dem Tage der Ankunft Jesu in Bethanien statt gefunden habe, ergiebt sich aus der Zeitbestimmung bei Johannes, welcher den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem nach diesem Mahle ansetzt. Auf den zweiten Tag vor dem Passah setzt unter den Neuern dieses Mahl J. Wichelhaus Versuch eines ausführl. Comment. zu der Gesch. des Leidens J. Chr. Halle 1855. S. 149 ff. Seine Argumente hierfür sind jedoch nicht haltbar.

[2]) Vgl über diese Salbung meine Archäol. der Leidensgesch. S. 30 ff. u. J. Wichelhaus a. a. O. S. 60 ff.

Digitized by Google

das Geld den Armen gegeben?" Bei Judas kam diese Entrüstung nicht aus lauterer Quelle und keineswegs aus besonderer Sorge für die Armen; sondern aus Diebesgelüste, da er der Führer der Kasse war, welche er keineswegs immer redlich verwaltete. Jesus verwies hierauf dem Judas und den Jüngern ihren Tadel und sprach: „Lasset sie! warum machet ihr ihr Beschwerde? Sie hat ein gutes Werk an mir gethan. Die Armen habet ihr allezeit bei euch und könnet ihnen Gutes thun wann ihr wollet; mich aber habet ihr nicht immerdar. Sie hat meinen Leib im Voraus gesalbt zur Bestattung. In Wahrheit ich sage euch, wo immer in der ganzen Welt dieses Evangelium verkündigt wird, da wird auch zu ihrem Angedenken geredet werden, was sie gethan hat."

Die Nachricht von der Ankunft Jesu in Bethanien verbreitete sich schnelle, und alsbald kamen Schaaren von Juden aus Jerusalem, theils um ihn selbst, theils um den von den Todten erweckten Lazarus zu sehen. Um des letzteren Umstandes willen faßten die Hohenpriester jetzt den Plan, auch den Lazarus zu tödten, weil durch ihn viele Juden gläubig wurden.

§. 111.

Feierlicher Einzug Jesu in Jerusalem.

Am folgenden Tage nach diesen Vorgängen in Bethanien, einem Sonntag nach unserer Nennung, verließ Jesus mit seinen Jüngern und der Volksschaar, welche sich in Bethanien eingefunden hatte, diesen Ort und begab sich nach Jerusalem [1]). Als sie nach Bethphage am Oelberge gekommen waren [2]), sandte er zwei seiner Jünger mit dem Befehle ab, in den vor ihnen liegenden Flecken hineinzugehen, dort würden sie eine Eselin und ein Füllen dabei angebunden finden; dieses sollten sie losbinden und zu ihm bringen; wenn aber Jemand sie deshalb zur Rede stellen sollte, so hätten sie zu antworten: „Der Herr bedarf seiner," und man werde ihnen alsdann keine weitere Schwierigkeit machen. Die beiden

---

[1]) Johannes c. 12, 12 reiht diese Zeitbestimmung nicht lediglich an die Ankunft Jesu in Bethanien; sondern auch, und zwar zunächst, an das Erscheinen der Juden bei ihm und an die Berathungen des Synedriums darüber an. Alles dieses fiel auf den Sabbathstag, den 9ten Nisan, welchen Jesus in Bethanien zubrachte, so daß er erst am 10ten Nisan in Jerusalem einzog.

[2]) Ueber Bethphage vgl. Hug Einl. I. S. 18—20.

Digitized by Google

Jünger thaten wie Jesus ihnen befohlen hatte und brachten das Eselsfüllen zu Jesus und legten ihre Gewänder darauf. Nun bestieg Jesus das Lastthier und setzte den Zug nach Jerusalem fort. So ging in Erfüllung die Weissagung des Propheten: „Saget der Tochter Zions: Fürchte dich nicht! siehe, dein König kömmt zu dir in Sanftmuth, sitzend auf einem jungen Lastthiere[1])." Die Jünger aber, welche glaubten, daß Jesus nunmehr als Messias den Thron Davids in Jerusalem wieder aufrichten werde, gedachten damals dieser Weissagung nicht; sondern erinnerten sich erst später der Bedeutung dieses feierlichen Einzugs und jener Weissagung des Propheten; aber in freudiger Erregung breiteten sie und das Volk, welches mit ihnen zog, ihre Gewänder auf dem Wege aus, über welchen Jesus einherritt. Als sie bis zum Abhange des Oelberges, von wo aus Jerusalem sichtbar und nahe vor ihnen lag, gekommen waren, da kam ihnen eine Volksmenge aus Jerusalem mit Palmzweigen entgegen, um den Einzug dessen zu begrüßen, welcher den Lazarus von den Todten erweckt hatte. Die Jünger und das Volk brachen jetzt in lauten Jubel aus und priesen Gott. Auch hieben sie Zweige von den Bäumen ab, und streuten sie auf den Weg. Ein Theil des Volkes zog voraus, ein anderer folgte nach, und alle riefen in den Worten des Psalmisten (Ps. 118, 26): „Hosanna, d. i. Heil, dem Sohne Davids! Gepriesen sei der da kömmt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe."

Jesus selbst aber, als er sich der Stadt näherte, weinte über dieselbe und sprach weissagend: „Wenn doch auch du wüßtest an diesem Tage was zu deinem Frieden dienet! Nun aber ist es verborgen vor deinen Augen. Denn es werden Tage über dich kommen, wo deine Feinde einen Wall um dich aufschütten und dich umzingeln und von allen Seiten einengen werden; und sie werden dich zu Boden schmettern und deine Kinder in dir und keinen Stein auf dem andern bei dir lassen; weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast."

Einige Pharisäer, welche unter dem Volke sich befanden, forderten Jesus auf, dem lauten Jubiliren seiner Jünger doch zu wehren. Ihnen erwiderte Jesus: „Ich sage euch, daß, wenn diese schweigen, die Steine rufen werden."

---

[1]) Vgl. Zachar. c. 9, 9, welche Stelle von Matthäus und Johannes frei wiedergegeben ist. Ein Anklang an Jes. c. 62, 11 ist bei Matthäus zu erkennen.

Digitized by Google

Als Jesus so in Begleitung jubilirender Volksschaaren in Jerusalem einzog, gerieth die ganze Stadt in Bewegung und erkundigte sich nach der Ursache dieses Aufzuges, seiner Bedeutung und wem er gelte. Und sie erhielten von dem den Zug begleitenden Volke die Auskunft: „Dieser ist Jesus der Prophet aus Nazareth in Galiläa, welcher den Lazarus aus dem Grabe von den Todten erweckt hat." Die Pharisäer aber, welche wegen des großen Volksanhanges ihre Pläne gegen Jesus durchkreuzt und ernst gefährdet sahen, sprachen zu einander: „Sehet ihr, daß ihr nichts ausrichtet? Siehe, alle Welt ist ihm nachgelaufen."

Der Festzug aber bewegte sich bis zum Tempel. Jesus trat in denselben ein, besah alle Räume und Einrichtungen daselbst, und begab sich, als es schon gegen Abend ging, mit den zwölf Jüngern wieder nach Bethanien zurück.

§. 112.

Der unfruchtbare Feigenbaum. Die Tempelreinigung.

Am Morgen des folgenden Tages ging Jesus mit seinen Jüngern wiederum nach Jerusalem. Als er am Wege einen Feigenbaum mit Blättern bemerkte, so trat er hinzu, um Früchte daran zu suchen. Der Baum hatte aber nur Blätter; denn es war die Zeit der Feigen noch nicht vorhanden[1]). Da sprach Jesus in Gegenwart der Jünger zu dem Baume: „Möge nie mehr in Ewigkeit Jemand Frucht von dir essen."

In Jerusalem angekommen begab sich Jesus in den Tempel und begann, so wie ehedem am ersten Passah seines öffentlichen Lebens, den Tempel zu reinigen. Er vertrieb die Verkäufer und die Käufer, und die Tische der Wechsler und der Tauben-Verkäufer stieß er um, und gestattete nicht, daß Jemand ein Gefäß durch den Tempel trug; indem er auf die Prophetensprüche des Jesaias und Jeremias verweisend sprach: „Steht

---

[1]) Obgleich es, wie Markus c. 11, 13 bemerkt, nicht die Zeit der Feigen war; so ließ doch die Belaubtheit des Baumes auch Früchte an ihm erwarten. Daß Jesus in seinem Früchtesuchen und in der Verfluchung des unfruchtbaren, durch Blätter ohne Frucht täuschenden, Baumes die Zustände und das Schicksal des Israelitischen Volkes symbolisiren wollte, ist einleuchtend. Vgl. M. Arnoldi, Comment. zum Evgl. des heil. Matth. S. 418.

Digitized by Google

nicht geschrieben: Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker? Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht [1])."

Aus Furcht vor dem Volke wagten die Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche dies vernahmen, noch nichts gegen Jesus zu unternehmen, und er vollbrachte hierauf ungestört Wunderheilungen an Blinden und Lahmen, welche sich im Tempel befanden. Als aber die Kinder in dem Tempel beständig riefen: „Hosanna dem Sohne Davids!" Da fragten sie Jesus, ob er höre, was diese riefen? Jesus erwiderte ihnen: „Ja! Habet ihr noch nie gelesen: Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du Lob bereitet? [2])"

Am Abende verließ Jesus abermals Jerusalem und übernachtete in Bethanien. Am andern Morgen auf dem Wege nach der Stadt sahen die Jünger, daß der Feigenbaum, gegen welchen Jesus am Tage vorher geredet hatte, bereits verdorrt bis zur Wurzel war. Darüber wunderten sie sich, und Petrus sprach zu Jesus: „Lehrer, sieh der Feigenbaum, welchen du verflucht hast, ist verdorrt!" Da erwiderte Jesus: „In Wahrheit ich sage euch, wenn ihr Glauben habet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das mit dem Feigenbaume thun können; sondern wenn ihr zu diesem Berge sprechet: Hebe dich weg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen, und alles um was ihr gläubig im Gebete bitten werdet, das werdet ihr erhalten." Zugleich machte Jesus die Jünger in derselben Weise wie ehedem in der Bergpredigt (Matth. c. 6, 14 u. 15) nochmals auf dasjenige aufmerksam, was geleistet werden müsse, wenn auf die wirksame Erhörung des Bittgebetes, und besonders wenn auf die von Gott zu erflehende Vergebung der Sünden, der nothwendigen Vorbedingung zu einem Gebete in festem Glauben, mit Vertrauen gerechnet werden solle. Er sprach nämlich weiter: „Und wenn ihr da stehet und betet, so erlasset wenn ihr etwas gegen Jemand habet, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Sünden erlasse. Wenn ihr aber nicht erlasset, so wird euer Vater im Himmel auch euch eure Sünden nicht erlassen."

---

[1]) Jes. c. 56, 7. Jerem. c. 7, 11.
[2]) Ps. 8, 3.

Digitized by Google

§. 113.

Reden und Lehren Jesu im Tempel.

Als Jesus wieder in den Tempel kam und daselbst das Volk lehrte, da traten aus den drei Klassen des großen Synedriums Hohepriester, Schriftgelehrte und Volksälteste zu ihm heran und fragten ihn nach seiner Befugniß zu allem dem, was er thue, und wer ihm diese Befugniß gegeben habe? Jesus aber, welcher durch seine göttlichen Thaten Einerseits, und Andrerseits dadurch, daß in ihm die Weissagungen der Propheten über den Messias erfüllt waren, seine Befugniß von Anfang seines Wirkens an bis zur Stunde bewiesen und sich öffentlich und wiederholt in Jerusalem auf das Zeugniß seines Vaters berufen hatte, legte den Fragenden eine Gegenfrage zur Beantwortung und als Bedingung vor, nach deren Erfüllung er auch ihre Frage beantworten werde. Er fragte sie nämlich über die Taufe des Johannes, ob sie vom Himmel stamme, oder von Menschen? Die so Gefragten trugen Bedenken, diese Frage mit Ja oder Nein direkt zu beantworten, indem sie bei sich erwogen, daß, wenn sie die göttliche Auktorität bei der Johannestaufe anerkennten, Jesus sie wie er schon zwei Jahre vorher am Passahfeste ihnen gegenüber gethan hatte[1]), auf Johannes verweisen würde, welcher von ihm Zeugniß gegeben hatte; wollten sie aber den göttlichen Ursprung der Johannestaufe leugnen, so fürchteten sie das Volk, welches allgemein den Johannes für einen Propheten hielt. Darum erwiderten sie: „Wir wissen es nicht." Darauf antwortete ihnen Jesus: „So sage auch ich euch nicht, aus welcher Befugniß ich dieses thue." Zugleich aber trug er ihnen eine Parabel vor, worin er den hartnäckig bösen Willen seiner Widersacher als Ungehorsam gegen Gott charakterisirte. Er sprach: „Was dünkt euch? Ein Mann hatte zwei Kinder, und er trat zu dem ersten und sagte: „Kind, geh heute und arbeite in meinem Weinberg. Der Sohn aber antwortete und sprach: Ich will nicht. Später jedoch reute es ihn und er ging dennoch. Der Vater ging auch zu dem zweiten Sohne und stellte dieselbe Forderung: Dieser zeigte sich zwar willfährig und sprach: Ja, Herr! aber

[1]) Joh. c. 5, 33 f. Jesus hatte damals erklärt, daß er selbst zwar dieses Zeugnisses nicht bedürfe; daß er sich aber um ihres, der ihm widerstrebenden Juden, Heiles willen darauf beziehe.

Digitized by Google

er ging dennoch nicht hin. Wer nun, fragte Jesus, von den beiden hat den Willen des Vaters erfüllt?" Sie antworteten: „Der Erste." Da sprach Jesus: „Wahrlich ich sage euch, die Zöllner und die Huren werden euch zuvorkommen in das Reich Gottes: Denn Johannes kam zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit und ihr glaubet ihm nicht; die Zöllner und Huren aber glaubten ihm; ihr aber, obgleich ihr es sahet, habet auch später keine Reue gehabt, um an ihn zu glauben."

Hierauf sprach er zu dem Volke eine andere Parabel, worin das Verhalten der Juden und insbesondere der Vorsteher derselben gegen die Gottes Gesandten bis auf den Sohn Gottes selbst gezeichnet ist. Er sprach: „Ein Hausherr pflanzte einen Weinberg, umgab ihn mit einem Zaune, grub eine Kelter darin aus und baute einen Thurm; dann übergab er den Weinberg Winzern und reiste hinweg. Als aber die Zeit der Früchte herangekommen war, da sandte er seine Diener zu den Winzern, um seine Früchte zu empfangen. Die Winzer aber ergriffen die Diener, schlugen den einen, tödteten den andern und steinigten den dritten. Da sandte der Herr wiederum andere Diener in größerer Anzahl; aber sie erfuhren eine gleiche Behandlung. Zuletzt sandte er seinen einzigen Sohn, welchen er liebte, indem er sprach: Vor meinem Sohne werden sie sich scheuen. Als die Winzer aber den Sohn erblickten, sprachen sie zu einander: Dieser ist der Erbe, kommet, wir wollen ihn tödten, so werden wir sein Erbe haben. Und sie ergriffen ihn, warfen ihn aus dem Weinberge hinaus und tödteten ihn." Hierauf fragte Jesus seine Zuhörer: „Was wird nun der Herr des Weinbergs, wann er kömmt, mit den Winzern machen?" Sie erwiderten ihm: „Er wird kommen und die Winzer tödten und den Weinberg andern Winzern übergeben, welche ihm die Früchte zur rechten Zeit abliefern." Da sprach Jesus: „Habet ihr niemals in der Schrift gelesen: Der Stein, welchen die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist dies geschehen und wunderbar ist es vor unsern Augen[1]). Darum sage ich euch, das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches die Früchte desselben bringt. Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschmettert werden, und auf wen er irgend fällt, den wird er zermalmen."

[1]) Ps. 118, 22.

Digitized by Google

Die anwesenden Pharisäer, die Hohenpriester und Schriftgelehrten erkannten, daß diese Parabel wie die erste gegen sie gerichtet war, und sie suchten sich Jesu zu bemächtigen. Jedoch konnten sie ihre Unternehmungen nicht zur Ausführung bringen aus Furcht vor dem anwesenden Volke, welches Jesus für einen Propheten hielt.

Jesus aber sprach noch eine dritte Parabel, worin er das Himmelreich mit einem Könige verglich, welcher seinem Sohne eine Hochzeitsfeier zurichtete. Die Gäste aber, welche er dazu geladen hatte, weigerten sich zu kommen und leisteten selbst einer nochmaligen dringenden Einladung keine Folge; sondern gingen theils ihren gewöhnlichen Geschäften nach, andere mishandelten und tödteten sogar die zu ihnen gesandten Diener. Da sandte der erzürnte König seine Kriegsleute gegen sie aus, welche die Mörder tödteten und ihre Stadt zerstörten. Darauf sprach er zu seinen Dienern: Die Hochzeit ist zwar bereit, die Geladenen aber waren unwürdig. Hierauf befahl er ihnen auf die Scheidewege der Straßen zu gehen und alle ohne Unterschied einzuladen. So füllte sich die Hochzeit mit verschiedenen Gästen, guten und schlechten. Als aber der König in den Saal eintrat, um die Gäste zu sehen und einen Mann erblickte, welcher kein hochzeitliches Kleid an hatte, da sprach er zu ihm: Freund, wie bist du hierher gekommen ohne ein Hochzeitskleid zu haben? Und als dieser verstummte, da befahl der König ihn an Händen und Füßen zu binden und in die äußerste Finsterniß hinaus zu werfen, wo Heulen und Zähneklappern sein wird. „Denn viele," so schloß Jesus: „sind berufen, wenige aber auserwählt."

§. 114.

Auftreten der Pharisäer und Sadduzäer gegen Jesus.

Die Pharisäer aber und die Priesterschaft, bemüht Jesus wo möglich entweder um die Gunst des Volkes zu bringen, damit sie sich sodann ohne Gefahr eines Aufruhrs seiner bemächtigen könnten, oder um einen Vorwand zu haben, ihn der Römischen Obrigkeit als Empörer zu überantworten, versuchten jetzt in ähnlicher Weise wie am Hüttenfeste [1]) Jesus eine verfängliche Frage zur Entscheidung vorzulegen. Sie verbanden sich deshalb mit Leuten vom Hofe des Herodes, traten zu ihm heran und

[1]) Joh. c. 8, 1—11.

Digitized by Google

ſagten: „Lehrer, wir wiſſen, daß du wahrhaft biſt, und daß du ohne Anſehen der Perſon den Weg Gottes in Wahrheit lehreſt. Sage uns nun deine Meinung: Iſt es uns erlaubt dem Kaiſer Steuer zu entrichten, oder nicht?“

Jeſus aber durchſchaute ihre Argliſt und ſprach: „Was verſuchet ihr mich, ihr Heuchler! Zeiget mir die Steuermünze, damit ich ſie ſehe.“ Als man ihm nun einen Denar brachte, da fragte er ſie: „Weſſen iſt dies Bild und Ueberſchrift?“ Sie antworteten: „Des Kaiſers.“ Da ſprach Jeſus zu ihnen: „So gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers und Gott, was Gottes iſt.“ Hierauf verließen ſie ihn, verwundert über die Antwort, welche ſie erhalten hatten.

Anderer Art war eine Verſuchung, welche Jeſus zu derſelben Zeit von den Sadduzäern bereitet wurde. Die Sadduzäer bildeten den Gegenſatz gegen die Phariſäer. So wie dieſe das wahre Judenthum im äußern Formalismus ſuchten, ſo waren jene durch willkürliche Emancipation von den Geſetzes-Vorſchriften und durch eine Losſagung von der nothwendigen Form auch um den Geiſt des Geſetzes und ſelbſt um den wahren Glauben gekommen. In rationaliſtiſcher Weiſe ſuchten ſie ihren Unglauben dadurch zu rechtfertigen, daß ſie die gewöhnlichen Anſchauungen und Verhältniſſe des Lebens als Maßſtab für die Beurtheilung der höheren göttlichen Lehren gebrauchten und ſo in verblendeter Selbſttäuſchung Widerſprüche und Ungereimtheiten in denſelben fanden. Eine ſolche Ungereimtheit glaubten ſie in der im A. T. ſchon vorhandenen, auch von den orthodoxen Juden geglaubten, von Jeſus aber ausdrücklich mitgetheilten Lehre von der Auferſtehung der Todten gefunden zu haben, und ſie ſäumten nicht, Jeſus durch Vortragung derſelben, und zwar in der Form einer ſchwierigen Frage, in Verlegenheit zu ſetzen und zugleich dieſe Lehre von der Auferſtehung ihm als unhaltbar darzuſtellen. Sie traten deshalb zu ihm und ſagten: „Lehrer, Moſes hat in der Schrift geſagt: Wenn Jemand kinderlos ſtirbt, ſo ſoll ſein Bruder deſſen Weib ehelichen und ſeinem Bruder Nachkommenſchaft verſchaffen. Es waren nun bei uns ſieben Brüder. Der erſte nahm ein Weib und ſtarb ohne Kinder. Da nahm der zweite dieſes Weib, ſtarb aber gleichfalls kinderlos. Ebenſo ging es mit dem dritten bis zum ſiebenten; Keiner hinterließ Nachkommenſchaft. Endlich und zuletzt ſtarb auch das Weib. Wem wird

Digitized by Google

nun das Weib bei der Auferſtehung gehören, da alle ſieben es zur Ehe genommen hatten?"

Da erwiderte ihnen Jeſus: „Ihr ſeid im Irrthume, da ihr weder die Schrift, noch die Macht Gottes kennet. Die Kinder dieſer Welt nehmen zur Ehe und werden zur Ehe genommen; die aber, welche gewürdigt ſind jene Welt und die Auferſtehung von den Todten zu erhalten, nehmen nicht zur Ehe und werden nicht zur Ehe genommen; ſondern ſie ſind wie die Engel im Himmel. Sie können auch nicht mehr ſterben und ſind Kinder Gottes, weil ſie der Auferſtehung angehören. In Betreff der Auferſtehung der Todten aber habet ihr nicht in der Schrift des Moſes geleſen, wie im Dornbuſche Gott zu ihm geſprochen hat: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Iſaaks und der Gott Jakobs[1])? Gott iſt aber kein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen: denn Alle leben für ihn."

Das Volk, welches dieſe Antwort und Lehre Jeſu mit anhörte, war darüber erſtaunt. Selbſt einige Schriftgelehrten ließen ſich nicht abhalten ſeiner Erklärung Beifall zu zollen und zu Jeſus zu ſagen: „Lehrer, du haſt wohl geſprochen." Auch auf die Phariſäer machte der Umſtand, daß Jeſus die Sadduzäer zum Schweigen gebracht hatte, einen günſtigen Eindruck, ſie ſammelten ſich um ihn und Einer, ein Geſetzeslehrer aus ihnen, fragte ihn, welches das größte von allen Geboten ſei? Dieſe, wie es ſcheint, nicht in böſer Abſicht geſtellte Frage beantwortete ihnen Jeſus, indem er ſie belehrte, daß die Liebe Gottes aus ganzem Herzen, und aus ganzer Seele und Gemüthe das größte Gebot, daß aber das Gebot, den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, dieſem ähnlich ſei. Dabei erklärte er, daß es kein größeres Gebot als dieſe beiden gebe. Der Geſetzeslehrer erkannte dieſe Erklärung Jeſu auch für richtig an, und zwar darum, weil es nur Einen Gott gebe, und weil die Liebe Gottes und des Nächſten mehr ſei als alle Brand- und Schlachtopfer. Wegen dieſer verſtändigen Antwort des Geſetzesgelehrten ſprach Jeſus zu ihm: „Du biſt nicht weit vom Reiche Gottes."

Von nun an unterließen es die Phariſäer und Geſetzesgelehrten Jeſus Fragen zur Beantwortung vorzulegen. Er ſelbſt aber richtete jetzt eine Frage an die Phariſäer, indem er ſprach: „Was dünkt euch von Chriſtus,

[1]) Exod. c. 3, 6.

Digitized by Google

wessen Sohn ist er?" Auf die Antwort: „Ein Sohn Davids," erwiderte er: „Wie kömmt es denn, daß David ihn, geleitet vom heiligen Geiste, den Herrn nennt, indem er sagt: Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde dir unter die Füße lege[1]). Wenn nun David ihn Herr nennt, wie ist er dann sein Sohn?" Hierauf vermochte ihm Keiner zu antworten; auch wagte von nun an Keiner mehr ihn zu fragen.

Jesus aber begann jetzt zu dem Volke und seinen Jüngern gegen die Pharisäer und Gesetzesgelehrten zu reden. Er wies darin hin auf den Widerspruch, welcher zwischen ihren Worten und ihren Handlungen liege, auf ihre Lehren, womit sie andern Lasten auferlegten, welche sie selber nicht übernähmen; ferner auf ihre prunkende Scheinfrömmigkeit, während sie Ungerechtigkeit und Druck gegen die Schutzlosen übten. Sodann warnte er vor ihrem Stolze und ihrer Eitelkeit, womit sie überall die Angesehenen und Ersten zu sein strebten, von den Leuten gegrüßt und Lehrer genannt zu werden liebten. Darauf verbot er seinen Jüngern, sich Lehrer nennen zu lassen, da sie nur Einen Lehrer hätten, und sie alle Brüder seien. Auch sollten sie sich nicht Vater nennen lassen; denn nur Einer sei ihr Vater, nämlich der Vater im Himmel. Auch nicht Meister sollten sie genannt werden; denn ihr Meister sei Christus. Der Größte aber von ihnen solle der übrigen Diener sein; denn wer sich selbst erhöhe, der werde erniedrigt, und wer sich selbst erniedrige, der werde erhöht werden.

Hierauf sprach er ein mehrfaches Wehe aus gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Zuerst wegen ihrer habsüchtigen Bedrückung der Wittwen unter scheinheiligem Vorwande; ferner wegen ihrer Irreleitung der Menschen in Heilsangelegenheiten, wegen ihrer falschen Proselytenmacherei und der Verdrehung des Gesetzes. In der letztern Beziehung hob er ihre falsche Lehre über den Eidschwur besonders hervor und widerlegte dieselbe in schlagender Weise. Sodann wies er darauf hin, wie sie das Unwichtige und Geringe im Gesetze erfüllten, das Wichtigere und Schwere dagegen unterließen, während man doch das Eine thun und das Andere nicht lassen solle. Sie aber seien blinde Führer, welche die Mücke seihten und das Kameel verschluckten. Im Gegensatz gegen das pharisäische Halten auf das Aeußere, auf die Reinheit der Becher und Schüsseln, wäh-

[1]) Ps. 110, 1.

Digitized by Google

rend das Innere erfüllt sei von Raub und Unlauterkeit, sprach er: „Blinder Pharisäer, reinige zuerst das Innere an Becher und Schüssel, auf daß auch das Aeußere derselben rein sei.“ Dann verglich er sie mit übertünchten Gräbern, welche von Außen rein aussähen, im Innern aber voll seien von Todtengebeinen und jeglichen Unflaths; so seien auch sie äußerlich gerecht, inwendig aber voll Heuchelei und Ungerechtigkeit. Ueber ihr Bestreben in ihren Tagen die Gräber der Propheten neu aufzubauen und die Gräber der Gerechten zu schmücken und über den selbstgefälligen Tadel, den sie in dieser Hinsicht über ihre Vorfahren, welche die Propheten tödteten, sprachen, äußerte er, daß sie so eingeständen die Nachkommen der Prophetenmörder zu sein; daß sie aber das Maß ihrer Väter erfüllten, so daß an ihnen alles unschuldig vergossene Blut von Abel bis auf Zacharias heimgesucht werden solle, und zwar an dem gegenwärtigen Geschlechte [1]).

Auch sprach Jesus damals eine Weissagung über Jerusalem. Dieser Stadt, welche die Propheten tödtete und die Gottesgesandten steinigte, deren Kinder widerstrebten so oft der Messias sie mit zarter Sorgfalt wie ein Vogel seine Jungen unter die Flügel sammeln wollte, wird die Verödung ihres Tempels geweissagt und die Entfernung des Messias von ihr bis zu seiner Wiederkunft, wo sie ihn als den im Namen des Herrn Kommenden anerkennen würden [2]).

§. 115.

Weissagungen Jesu über Jerusalem und das Ende der Welt.

Die obigen Ereignisse trugen sich zu und Jesus sprach diese Reden im sogenannten Weibervorhofe, auf der Ostseite des Tempels, woselbst er

[1]) Die Uebereinstimmung einzelner Theile dieser Rede mit der Luk. c. 11, 39 ff. mitgetheilten, auf eine frühere Zeit des Lebens Jesu bezüglichen, läßt erkennen, daß Jesus einzelne Aeußerungen gegen die Pharisäer bei verschiedenen Veranlassungen wiederholte. Die folgende Weissagung gegen Jerusalem, welche Lukas c. 13, 34—35 unverbunden zwischen Begebenheiten früherer Zeit aufführt, bestätigt dasjenige, was wir oben S. 34 über die Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums bemerkt haben.

[2]) Matth. c. 23, 39. Luk. c. 13, 35. Aus Lukas ergiebt sich, daß der letzte Theil der Weissagung auf die Parusie Christi zu beziehen ist.

Digitized by Google

der Schatzkammer gegenüber saß [1]). Da die Juden, welche am Passahfeste nach Jerusalem kamen, auch die in einem halben heiligen Sekel bestehende Tempelsteuer zu entrichten pflegten; so war an diesem Orte um diese Zeit viel Volk versammelt, welche ihre Steuer bezahlten. Vermögendere gaben auch noch freiwillige Beiträge zur Unterhaltung des Tempels und warfen diese in die daselbst aufgestellten Schatzkasten. Da kam auch eine arme Wittwe heran und brachte zwei Heller, welche zusammen einen Quadrans, oder ein viertel As, d. i. den vier und sechszigsten Theil eines Denars, etwa Einen Pfennig nach unserem Gelde, ausmachten. Als Jesus dies sah, sprach er zu seinen Jüngern: „Wahrlich ich sage euch, diese arme Wittwe hat mehr gegeben als alle die, welche Geld in den Schatz gelegt haben. Denn Alle legten ein von ihrem Ueberfluß, diese aber hat aus ihrem Mangel alles was sie hatte eingelegt, ihr ganzes Vermögen."

Beim Hinausgehen aus dem Tempelvorhofe wurde Jesus von seinen Jüngern auf die prachtvollen Tempelbauten und auf die mächtigen mit Kunst gehauenen Steine, welche dazu verwendet wurden, aufmerksam gemacht. Hiervon Veranlassung nehmend, sprach Jesus über den Tempel eine Weissagung, worin dessen zukünftiges Schicksal klar vorhergesagt ist. Er sprach: „Sehet ihr diese großen Bauwerke alle? Es werden Tage kommen, wo kein Stein auf dem andern gelassen wird, der nicht zerstört würde."

Hierauf begab sich Jesus mit den Jüngern hinaus auf den Oelberg. Diese aber vermuthend, daß die eben gegen den Tempel gesprochene Weissagung Jesu mit der Weissagung gegen Jerusalem, mit Christi Wiederkunft zum Gerichte und mit dem Ende der Welt zusammenhänge; suchten nunmehr Auskunft hierüber von ihm zu erhalten. Darum fragten ihn Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas an dieser Stelle über die Zeit wann dieses geschehen werde, und ferner, was das Zeichen sein werde, wann Alles dies sich erfüllen solle, wann er selbst erscheinen und wann das Ende der Welt kommen werde?

Zur Beantwortung dieser Fragen übergehend, warnte Jesus seine Jünger zuerst, sich nicht täuschen zu lassen: Denn es würden in der Folge-

[1]) Mark. c. 12, 41. Luk. c. 21, 1.

Digitized by Google

zeit Viele als Messias auftreten und Viele verführen. Sodann sagte er ihnen voraus, es werde Krieg und Kriegsgeschrei kommen. Dies Alles müsse geschehen, und doch sei das Ende der Welt noch nicht da. Völker würden gegen Völker sich erheben, Reiche gegen Reiche, Hungersnoth und Seuchen und Erdbeben aller Art würden kommen; aber alles dies sei nur der Anfang der Wehen. Hierauf zu den Schicksalen der Seinigen übergehend weissagte er: Noch bevor sich dies alles ereigne, würden seine Jünger von Juden und Heiden verfolgt und getödtet werden. Zuerst aber müsse das Evangelium allen Völkern verkündigt werden. Wenn man sie vor die Richtstühle schleppe, so sollten sie nicht vorher besorgt sein über die Führung ihrer Vertheidigung; denn es werde ihnen von ihm durch den heiligen Geist eingegeben werden, was sie zu reden hätten; er werde ihnen die Weisheit verleihen, welcher ihre Widersacher nicht zu widerstehen vermöchten. Zugleich machte er sie abermals und ähnlich wie bei früherer Gelegenheit aufmerksam auf den Zwiespalt, welchen das Christenthum in die Familien und unter die Verwandtschaft des Blutes bringen werde, so daß die Seinigen von ihren nächsten Angehörigen würden verfolgt, überliefert und getödtet werden. Durch diese Verfolgungen würden, fuhr er fort zu weissagen, Viele abtrünnig werden und Aergerniß geben. Auch viele falsche Propheten und Irrlehrer würden aufstehen und die Liebe unter Vielen erkalten, während seine Jünger von allen Völkern um seines Namens willen gehaßt würden. Doch seien sie in Gottes Obhut, und wer ausharre bis zu Ende, der werde gerettet werden.

Hierauf übergehend zu dem Schicksale der Stadt Jerusalem, welches mit dem des Tempels in engster Verbindung stand, sprach er: Wann sie den von dem Propheten Daniel [1]) geweissagten Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte sehen würden; dann sollten die, welche in Judäa sich befänden, in das Gebirge fliehen [2]) und zwar in aller Eile und ohne Säumen; denn es würden Tage der Heimsuchung kommen und das, was geschrieben stehe, werde dann erfüllt werden. Dann sprach er einen

[1]) Dan. c. 9, 27.

[2]) Diese Weisung wurde von den Christen zur Zeit der Belagerung Jerusalems befolgt. Sie flohen nach Pella in Peräa und blieben von dem Unglück, was mit der Einnahme Jerusalems kam, verschont. S. Euseb. H. E. III, c. 5.

Digitized by Google

Weheruf gegen alle Schwangeren und gegen die säugenden Frauen Jerusalems in jenen Tagen, und befahl den Jüngern zu beten, daß ihre Flucht nicht in der Winterzeit und nicht am Sabbathe geschehe[1]); denn es werde eine Bedrängniß eintreten, wie sie noch nie gewesen und auch nicht mehr sein werde, und wofern nicht jene Tage abgekürzt würden, so würde Niemand gerettet werden; aber um der Auserwählten willen solle die Zeit verkürzt werden. Jerusalems Bewohner würden theils durchs Schwert fallen, theils als Gefangene unter alle Völkern zerstreut werden. Die Stadt selbst solle aber von den Heiden zertreten werden, bis die Zeit der Heiden um sein würde.

Ferner sprach er über seine Wiederkunft und das Ende der Welt, an das Vorige anknüpfend: Wenn dann Jemand zu ihnen sagen werde, Christus sei hier oder dort, so sollten sie es nicht glauben: denn falsche Messiase und falsche Propheten würden kommen und große Zeichen und Wunder sehen lassen, so daß sie, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten verführten. Das Erscheinen des Menschensohnes aber werde ein plötzliches und überall sichtbares sein, und Zeichen würden sichtbar werden an der Sonne und dem Monde. Die Kräfte der Erde würden bewegt werden und ein Zagen unter alle Völker bringen. Dann werde das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und man werde ihn kommen sehen in den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit. Er werde dann seine Engel aussenden und von allen Himmelsgegenden und der Erde Enden seine Auserwählten sammeln.

Auch theilte Jesus den Jüngern noch ein Gleichniß über denselben Gegenstand mit: Von dem Feigenbaume sollten sie lernen. Wann seine Zweige zart würden und die Blätter sproßten, dann wüßten sie, daß der Sommer nahe. So sollten sie wann sie alles dieses sich ereignen sähen erkennen, daß das Himmelreich nahe sei. Dieses Geschlecht werde nicht vergehen bis dies Alles geschehen sei. Himmel und Erde würden vergehen, aber seine Worte würden nicht vergehen.

Endlich erklärte er noch, daß die Zeit der Ankunft des Menschensohnes dem Vater allein bekannt sei. Er werde kommen unverhofft, sowie die

---

[1]) Die Eroberung und Zerstörung Jerusalems geschah 823 u. c. im Anfang des Monats August vgl. ob. S. 78.

Digitized by Google

Sündfluth in den Tagen des Noah, wo die Menschen aßen, tranken und lebten bis Noah in die Arche eintrat, und nichts erkannten bis die Sündfluth kam und Alle hinwegraffte. So werde auch die Wiederkunft des Menschensohnes sein und ein Theil der Menschen werde verworfen, ein anderer aufgenommen werden. Daher sei Nüchternheit und Wachsamkeit nothwendig und eine stete Bereitschaft, weil der Menschensohn ganz unerwaret kommen werde. Der treu erfundene Diener werde Belohnung erhalten, der aber, welcher sich einbilde, daß der Herr noch zu kommen zögere und pflichtvergessen lebe, den werde er überraschen, wann er es am wenigsten erwarte, und ihn zur Strafe ziehen. Sein Erscheinen zum Gerichte werde herrlich und im Gefolge aller seiner Engel sein. Sitzend auf einem Throne werden alle Völker vor ihm versammelt, und sodann die Sonderung der Guten und der Bösen vorgenommen werden. Die zur Rechten Gestellten sollen das Himmelreich erhalten, wobei ihnen jede an dem geringsten ihrer Mitbrüder geübte gute That so angerechnet werden soll, als sei sie an Christus selbst geübt worden. Desgleichen sollen die zur Linken Gestellten als Vergeltung in das ewige dem Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer verstoßen werden, indem jede von ihnen bewiesene Lieblosigkeit gegen den dürftigen Mitbruder als eine an Christus selbst geübte in Rechnung kommen soll.

Auch in einer Parabel erläuterte Jesus seinen Jüngern noch die Nothwendigkeit dieser steten Bereitschaft auf den Tag des Herrn. Das Himmelreich, sprach er, werde alsdann, d. h. zur Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes, zu vergleichen sein zehn Jungfrauen, welche ihre Lampen nahmen und ausgingen dem Bräutigam entgegen. Fünf von ihnen seien klug gewesen und hätten Oel um ihre Lampen damit zu füllen mitgenommen; die fünf anderen dagegen seien thöricht gewesen und hätten das Oel zur Füllung ihrer Lampen vergessen. Da die Ankunft des Bräutigams sich verzögert, so seien alle schläfrig geworden und eingeschlafen. Um Mitternacht aber sei der Bräutigam gekommen und die Jungfrauen hätten sich alle erhoben, um ihre Lampen zu schmücken. Jetzt erst hätten die fünf thörichten Jungfrauen das Oel vermißt und während sie ausgegangen seien, um sich Oel zu verschaffen, sei der Bräutigam angelangt; die, welche bereit gewesen, seien mit ihm zur Hochzeit eingegangen und sodann sei die Thüre verschlossen worden. Als später auch die fünf thörichten Jung-

Digitized by Google

frauen angekommen seien und Einlaß gefordert hätten, seien sie von dem Bräutigam abgewiesen worden mit den Worten: „Ich kenne euch nicht."

Zu demselben Zwecke wiederholte Jesus seinen Jüngern auch eine früher bereits gesprochene Parabel von den anvertrauten Talenten mit weniger Veränderung[1]), hier aber in spezieller Anwendung auf die Rechenschaft, welche Jeder bei der Wiederkunft Christi zum Gerichte werde zu geben haben.

§. 116.

Der Schluß des öffentlichen Lebens Jesu.

In dieser Zeit wünschten einige Griechen, sogenannte Proselyten des Thores, welche nach Jerusalem gekommen waren, um am Feste im Tempel zu beten, Jesus zu sehen. Sie wandten sich deshalb an Philippus, vermuthlich weil er ihnen als Landsmann bekannt war. Philippus theilte ihr Anliegen dem Andreas mit, und beide begaben sich zu Jesus, um ihm den Wunsch der Griechen vorzutragen. Hierauf erwiderte Jesus diesen Jüngern vor dem um ihn versammelten Volke, daß die Zeit der Verherrlichung des Menschensohnes gekommen sei, welche durch seinen Tod eintreten müsse; so wie das Weizenkorn erst in der Erde liegen und sterben müsse, um Frucht zu tragen. Sodann im Hinblick auf die den Seinigen bevorstehenden Schicksale, sprach er, daß wer sein Leibesleben liebe, der es verlieren werde; wer es aber in dieser Welt hasse, der werde es zum ewigen Leben bewahren. Wer ihm dienen wolle, müsse ihm nachfolgen; dann werde er mit ihm vereinigt sein und der Vater werde ihn ehren. Hierauf fuhr er im Hinblick auf sein nahes Leiden fort: „Und jetzt ist meine Seele erregt. Soll ich den Vater bitten, mich von dieser Stunde zu erretten? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen[2]). Vater, so schloß er, verherrliche deinen Namen!" Da kam eine Stimme vom Himmel, welche sprach: „Ich habe verherrlicht und werde wieder verherrlichen." Das umstehende Volk, welches die Stimme vernahm, glaubte es sei die Stimme des Donners gewesen, während Andere sagten: „Ein Engel hat zu ihm geredet." Jesus aber erklärte dem Volke,

---

[1]) Vgl. Luk. c. 19, 11—28.

[2]) Joh. c. 12, 27. 28. Ueber die Erklärung dieser Stelle vgl. ob. S. 14.

Digitized by Google

diese Stimme sei nicht um Seinetwillen, sondern um ihretwillen gehört worden. Jetzt bestehe das Gericht über diese Welt, der Fürst dieser Welt werde ausgetrieben, und wann er selbst erhöht sein werde von der Erde, so werde er alle zu sich ziehen. Das Volk, welches diese auf Jesu Leiden und Tod am Kreuze bezüglichen Worte zwar nicht erfaßte, jedoch soviel daraus entnahm, daß Jesus nicht bei ihnen verbleiben werde, entgegnete ihm darauf: „Wir haben aus dem Gesetze gehört, daß der Messias ewig bleiben soll[1]). Was sagst du nun, daß der Menschensohn erhöht werden müsse? Wer ist dieser Menschensohn?"

Hierauf bemerkte Jesus in parabolischer Rede: „Das Licht sei nur noch kurze Zeit bei ihnen. Sie möchten in dieser Zeit wirken, damit sie nicht der Finsterniß anheim fielen. Wer in der Finsterniß wandle wisse nicht, wohin er gehe. So lange sie das Licht besäßen, sollten sie an das Licht glauben, damit sie Kinder des Lichtes würden."

Mit diesen für das Volk aus seinen früheren Erklärungen über sich als das Licht der Welt und als den Gesandten des Vaters verständlichen Worten schloß Jesus seine öffentliche Wirksamkeit, und zog sich mit seinen Jüngern vom Volke in die Verborgenheit zurück außerhalb der Stadt, welche er erst wieder am Abende vor seinem Leiden betrat. Ungeachtet der vielen von ihm verrichteten Wunderzeichen hatte er keinen Glauben bei einem Volke gefunden, über dessen Verstocktheit Jesaias schon geweissagt hatte, indem er sprach: „Herr, wer glaubte unserer Predigt, und der Arm des Herrn, wem ward er geoffenbart?" „Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie nicht sehen mit den Augen und fühlen mit dem Herzen, und sich bekehren, und ich sie heile[2])." Zwar fand Jesus selbst bei vielen Volksältesten Glauben; aber aus Furcht vor den Pharisäern wagten sie nicht ihren Glauben öffentlich zu bekennen, um nicht mit dem Banne belegt zu werden, indem sie die Ehre vor den Menschen der Ehre vor Gott vorzogen[3]).

---

[1]) Ps. 89, 29. 37.
[2]) Jes. c. 53, 1. c. 6, 10.
[3]) Joh. c. 12, 43.

Digitized by Google

§. 117.

Der Verrath des Judas.

Zwei Tage vor dem Passahfeste erklärte Jesus seinen Jüngern noch Einmal, daß an diesem Feste der Menschensohn überliefert werden solle zum Kreuzestode.

Dieser Vorhersagung Jesu entgegen hatte das große Synedrium der Juden in der im Hause des Hohenpriesters Kaiaphas abgehaltenen Versammlung den Plan gefaßt, Jesus, der nach ihrem festen Beschlusse dem Tode verfallen war, nicht am Feste zu ergreifen und zu tödten, weil Unruhen beim Volke deshalb zu befürchten seien. Jedoch der Rathschluß Gottes war stärker als der Wille des großen Synedriums, und ein einziger Zwischenfall, der Verrath des Judas, brachte sie zur Aenderung ihres Entschlusses.

Judas Iskarioth, einer der Zwölfe, faßte den Entschluß Jesus durch Verrath in die Hände seiner Feinde zu liefern. Er begab sich deshalb zu den Mitgliedern des Synedriums und erbot sich, ihnen Jesus zu überliefern, wenn sie ihn dafür angemessen bezahlen wollten. Dieses Erbieten erregte große Freude unter Jenen, und sie bestimmten ihm als Verrätherlohn dreißig Silberlinge. Judas war damit zufrieden, verabredete das Nähere zur Ausführung des Verrathes und suchte nun eine günstige Gelegenheit, um Jesus, ohne Aufsehen bei dem Volke zu erregen, in die Hände seiner Feinde zu liefern. Am geeignetsten zur Ausführung erschien ihm die Benützung einer der Nächte, welche Jesus in diesen letzten Tagen in einem Garten auf dem Oelberge zuzubringen pflegte.

§. 118.

Das Passahmahl.

Am Vortage des Passahfestes, dem ersten Tage der ungesäuerten Brode, fragten Jesus seine Jünger, wo sie ihm das Passahmahl zubereiten sollten? Jesus befahl ihnen in die Stadt zu gehen und dem Wasserträger, der ihnen dort begegnen werde, in das Haus nachzufolgen, in welches derselbe eingehe. Dort sollten sie bei dem Hausherrn einen Speisesaal für ihn bestellen und das Passahmahl bereiten. Die Jünger fanden Alles so wie der Herr ihnen gesagt hatte und bereiteten das Passah. Am Abende aber kam Jesus selbst und legte sich mit den Zwölfen nieder zum Mahle.

Digitized by Google

Dasselbe wurde in der durch das Gesetz Moses vorgeschriebenen Weise gefeiert[1]). Zwei bedeutsame Handlungen jedoch nahm Jesus dabei außerdem vor: Nämlich die Fußwaschung und die Einsetzung des heiligen Abendmahles. Diese fand nach Beendigung des eigentlichen Passahmahles statt; die Fußwaschung dagegen während des Mahles. Jesus erhob sich nämlich von dem Mahle, legte die Obergewänder ab und umgürtete sich mit einem Linnentuche. Dann goß er Wasser in ein Becken und fing an seinen Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Linnentuche abzutrocknen. Er begann mit Petrus, dem ersten der Apostel. Dieser aber trug Bedenken, durch seinen Herrn diese Handlung an sich vornehmen zu lassen und sprach: „Herr, du wäschest mir die Füße?" Jesus erwiderte ihm: „Das was ich thue, das weißt du jetzt noch nicht; nachher aber wirst du es wissen!" Hierauf sprach Petrus weiter: „Du sollst mir in Ewigkeit die Füße nicht waschen." Jesus aber antwortete ihm: „Wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Theil an mir." Da gab Petrus nach und sagte: „Herr, nicht allein meine Füße, sondern auch die Hände und den Kopf." Jesus aber sprach: „Der welcher abgewaschen ist, hat nur nöthig sich die Füße waschen zu lassen; denn er ist ganz rein. Auch ihr seid rein, aber nicht alle," setzte er, mit Rücksicht auf den Verräther in ihrer Mitte, hinzu.

Nachdem die Fußwaschung an allen Jüngern vollbracht war, bekleidete Jesus sich wiederum mit seinen Gewändern, nahm seinen Platz am Tische ein und erklärte darauf seinen Jüngern die Bedeutung der eben vollzogenen Handlung, indem er sprach: „Wisset ihr, was ich an euch gethan habe? Ihr nennet mich Lehrer und Herr, und mit Recht; denn ich bin es. Wenn nun ich, euer Herr und Lehrer, euch die Füße gewaschen habe; so sollet auch ihr also thun. Ich habe euch ein Beispiel zur Nachahmung aufgestellt. Wahrlich ich sage euch: Der Diener ist nicht größer als sein Herr, und der Gesandte nicht größer als der, welcher ihn gesandt hat. Wenn ihr das wisset, so seid ihr selig, wenn ihr darnach thut."

So ermahnte Jesus in dieser symbolischen Handlung des Fußwaschens an die seinen Jüngern nothwendige Demuth. Zugleich erinnerte er sie daran, daß im Reiche Gottes das Verhältniß ein anderes sei als in einem

[1]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 39 ff.

Digitized by Google

weltlichen Reiche, wo die Könige herrschten und ihre Gewaltigen sich den Titel „Wohlthäter" beilegen ließen. Bei ihnen solle es aber so sein, daß der Größere unter ihnen werde wie der Kleinere, und der Angesehene wie der Diener. So erscheine auch er selbst als Diener unter ihnen, und weihe sich für sie, so wie ihm der Vater das Reich hingegeben habe; auf daß sie an seinem Tische in seinem Reiche essen und trinken könnten und auf Thronen sitzend das Gericht über die zwölf Stämme Israels ausübten [1]).

Nachdem Jesus seine Jünger noch selig gepriesen, wenn sie nach dem ihnen gegebenen Beispiele der Demuth handelten; fing er an ihnen den in ihrer Mitte befindlichen Verräther näher als er bisher gethan zu bezeichnen, indem er erklärte: „Das was er gesprochen habe, gelte nicht für Alle; denn er kenne seine Auserwählten. Aber die Schrift müsse erfüllt werden, welche laute: Der, welcher mit mir Brod eintaucht, hat seine Ferse gegen mich erhoben [2]). Er sage ihnen dies bevor es eintreffe, damit sie, wann es eingetroffen sei, an ihn glaubten. Wer den aufnehme welchen er sende, fuhr er mit Rücksicht auf seine Erwählten fort, der nehme ihn selbst auf, und wer ihn aufnehme, der nehme den auf, von welchem er seine Sendung habe."

Als er dieses gesprochen, ward er erschüttert im Geiste und fuhr fort: „Wahrlich ich sage euch, Einer aus euch, der mit mir ißt, wird mich verrathen." Diese Worte Jesu setzten die Jünger in Bestürzung, so daß sie zuerst untereinander sich verlegen ansahen und sodann Jeder einzeln Jesus selbst fragte, ob er es etwa sei, welchen er meine? Jesus aber fuhr fort und sprach: „Die Hand meines Verräthers ist am Tische mit mir. Einer von den Zwölfen, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht, wird mich verrathen. Zwar der Menschensohn geht hin nach der Bestimmung, wie über ihn geschrieben steht; aber wehe dem Menschen, durch den er verrathen wird! Ihm wäre es besser, daß er nie geboren worden wäre."

Um wo möglich den Verräther zu erfahren, hatten die Jünger Jesus einzeln gefragt. Auch Judas wagte die Frage: Ob er der Verräther sei? worauf ihm Jesus antwortete: „Du sagst es." Die übrigen Jünger hatten jedoch in ihrer Verlegenheit diese Antwort Jesu entweder nicht ver-

[1]) Die Rede Jesu bei Luk. c. 22, 24—30 halte ich als in enger Verbindung mit der Handlung des Fußwaschens bei dem Mahle stehend.

[2]) Ps. 41, 9.

Digitized by Google

nommen, oder doch die Bezeichnung des Judas als des Verräthers daraus nicht entnommen. In dieser Ungewißheit winkte Petrus dem Johannes, welcher Jesu zunächst und nach der Weise des Triklinium an der Brust des Herrn lag [1]), und fragte diesen, wer der Verräther sei. Johannes aber lehnte sein Haupt zurück an die Brust des Herrn und fragte ihn: „Herr! wer ist es?" Da erwiderte ihm Jesus: „Der, welchem ich den eingetauchten Bissen geben werde." Dann tauchte er Brod in die Brühe und gab den Bissen dem Judas, welcher, nachdem er den Bissen genommen hatte, vom Satan besessen wurde. Jesus aber wies ihn hinweg, indem er zu ihm sprach: „Was du zu thun im Begriffe bist, das thue bald." Da erhob sich Judas und entfernte sich. Von den übrigen Jüngern aber hatte Keiner die Bedeutung der letzten Worte Jesu an Judas richtig verstanden; wenn auch jetzt der Verdacht, daß Judas der Verräther sein werde, bei ihnen vorhanden sein mochte, und Johannes dies selbst schon bestimmt wußte. Einige, als Judas auf die Aufforderung Jesu hin sich schnell entfernte, glaubten, daß ihm noch einige Aufträge gegeben worden seien, entweder Einkäufe zu machen für das Fest, oder den Armen Almosen zu geben.

§. 119.

Einsetzung des heil. Abendmahls. Letzte Reden Jesu.

Nachdem Judas sich entfernt hatte um seinen Vorrath auszuführen, erklärte Jesus den übrigen um ihn versammelten Jüngern, daß jetzt die Verherrlichung des Menschensohnes gekommen sei, und in ihm die Verherrlichung Gottes, so wie Gott ihn wiederum in sich, und zwar alsbald verherrlichen werde. Darauf wies er auf sein nur noch kurzes Verweilen unter ihnen hin. Sie würden ihn suchen, und sowie er zu den Juden gesprochen habe, daß sie wohin er gehe nicht kommen könnten, so sage er jetzt auch zu ihnen. Darauf befahl er ihnen als neues Gebot die gegenseitige Liebe, so wie er selbst sie geliebt habe. Diese Liebe solle für Alle das Kennzeichen sein, daß sie seine Jünger seien.

Nach dieser Rede folgte die Einsetzung des heiligen Mahles durch Christus. Was er ehemals in der Synagoge zu Kapharnaum geweissagt

[1]) Vgl. hierüber meine Archäol. der Leidensgesch. S. 29. 62.

Digitized by Google

hatte, daß die, welche an ihn glaubten, um das ewige Leben zu haben sein Fleisch essen und sein Blut trinken müßten; das brachte er jetzt zur Erfüllung, indem er sich in den Gestalten des Brodes und Weines zum Opfer für alle Zeiten und zur Himmelsspeise einsetzte. Zuerst sprach er aus, mit welcher Sehnsucht ihn verlangt habe, vor seinem Leiden dieses Passah mit ihnen zu essen; denn von nun an werde er nicht mehr mit ihnen essen bis zur Erfüllung im Reiche Gottes. Hierauf nahm er Brod, segnete und brach es und gab es seinen Jüngern, indem er sprach: „Nehmet hin und esset; dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Thut dies zu meinem Andenken." Sodann nahm er einen Kelch mit Wein, segnete ihn gleichfalls und sprach: „Trinket Alle daraus; denn dieses ist mein Blut des neuen Bundes, welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Dieses thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß [1]). Ich sage euch aber, daß ich von nun an nicht mehr vom Gewächse des Weinstocks trinken werde bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinken werde mit euch im Reiche meines Vaters."

Als hierauf noch ein Hymnus, das sogenannte große Hallel [2]), gesungen worden war, erhob sich Jesus und machte sich bereit, um mit seinen Jüngern aus Jerusalem hinaus über den Bach Kidron auf den einen Sabbathweg von der Stadt entfernten Oelberg zu gehen. Ehe sie aber noch das Haus verließen, verkündigte er seinen Jüngern noch ein Ereigniß, welches sich sehr bald erfüllen sollte. Er sprach: „Ihr Alle werdet euch an mir ärgern in dieser Nacht: Denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schaafheerde wird sich zerstreuen. Wenn ich aber," fügte er hinzu, „auferstanden sein werde, dann werde ich euch vorausgehen nach Galiläa."

Da nahm Simon Petrus das Wort und fragte: „Herr, wohin gehst du?" Jesus antwortete: „Wohin ich gehe, dahin kannst du mir jetzt nicht nachfolgen; sondern später. Simon! Simon! siehe, der Satan hat sich euch ausersehen, um euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht nachlasse. Und bist du einst zurück-

[1]) Der letzte Satz fehlt in den heil. Evangelien und ist 1. Cor. c. 11, 25 enthalten. Die im Kanon der h. Messe übliche Formel lautet: „So oft ihr dieses thut, thut es zu meinem Gedächtniß."

[2]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 65.

Digitized by Google

gekehrt, so befestige deine Brüder." Petrus erwiderte hierauf: „Herr, warum soll ich dir jetzt nicht folgen können? Mit dir bin ich bereit auch in das Gefängniß und in den Tod zu gehen. Mein Leben will ich für dich hingeben, und wenn Alle sich ärgern werden, so werde ich mich nicht ärgern."

Da sprach Jesus zu Petrus: „Dein Leben willst du für mich hingeben? In Wahrheit ich sage dir, noch in dieser Nacht, vor dem zweiten Hahnenruf, wirst du mich dreimal verläugnen." Hierauf betheuerte Petrus, er werde ihn nicht verläugnen und wenn er mit ihm sterben müsse. Desgleichen thaten auch alle die übrigen Jünger.

Jesus nahm zwar diese Versicherungen der Jünger an; machte sie aber alsbald auf den Ernst der nächsten Stunden und um was es sich handle dadurch nochmals aufmerksam, daß er sie darauf hinwies, wie er sie früher ohne Beutel, ohne Tasche und ohne Schuhe ausgesandt, und ihnen damals doch nichts gefehlt habe: jetzt aber solle sich Jeder zur Reise vorsehen mit Beutel und Tasche, und wer nichts davon besitze, der möge sein Gewand veräußern und sich ein Schwert anschaffen: Denn in der Schrift stehe geschrieben: „Unter die Uebelthäter ward er gerechnet [1])." Dies müsse erfüllt werden; denn das was von ihm geschrieben stehe, das werde erfüllt.

Die Jünger verstanden jene figürliche Rede Jesu von der Anschaffung eines Schwertes nicht; sondern hielten sie für eine Aufforderung Waffen zur Abwehr von Gewalt bereit zu halten. Daher erwiderten sie: „Herr, hier sind zwei Schwerter!" Da sprach Jesus, diese Erörterung abweisend: „Es ist genug."

Nach diesem suchte Jesus die Jünger über seine nahe Trennung von ihnen zu trösten und sie zu ermuthigen, indem er sie zum Glauben aufforderte und ihnen versprach, daß er zum Vater gehe, um auch ihnen eine Stätte zu bereiten; daß er aber einstens wieder kommen und sie zu sich nehmen werde. Als er ihnen hierbei mit Rücksicht auf seine früheren Lehren bemerkte, daß sie wüßten, wohin er gehe und auch den Weg dahin kennten; da ergriff Thomas das Wort und erklärte, Beides sei ihnen noch völlig unbekannt. Hierauf erwiderte Jesus: Er selbst sei der Weg, die

[1]) Jes. c. 53, 12.

Digitized by Google

Wahrheit und das Leben. Nur durch ihn könne man zum Vater gelangen. Wenn sie ihn erkennten, so würden sie auch den Vater kennen, was jetzt der Fall sei: nun erkennten sie ihn und hätten ihn gesehen.

Philippus aber antwortete hierauf: „Herr, zeige uns den Vater und es genügt uns." Da wies ihn Jesus zurecht, indem er sprach: „Schon solange Zeit bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sah, der hat auch den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist?" Sodann erklärte er ihnen, daß die Worte, welche er rede, Gottes des Vaters Worte, und seine Werke Gottes Werke seien. An diese seine innige Verbindung mit dem Vater zu glauben forderte er sie nochmals auf. Wenigstens sollten sie auf Grund seiner Wunderwerke daran glauben. Er versprach ihnen sodann, daß der, welcher an ihn glaube, auch dieselben Wunderwerke, und selbst noch größere vollbringen könne, eben weil er zum Vater gehe. Auch würden ihre Bitten, die sie in seinem Namen stellten, von ihm erfüllt werden, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde. Alsdann forderte er sie auf, als Beweis ihrer Liebe zu ihm seine Gebote zu halten. Auf seine Bitte, verhieß er, solle ihnen vom Vater ein anderer Tröster gesandt werden, der Geist der Wahrheit, welcher stets bei ihnen bleiben werde, so daß sie nicht verwaist seien. Dann würden sie auch seine Einheit mit dem Vater erkennen. Das Kennzeichen der Liebe zu ihm sei die Haltung seiner Gebote. Ein solcher werde vom Vater und von ihm geliebt, und er werde sich ihm offenbaren.

Abermals unterbrach ihn jetzt einer der Apostel; Judas, der Bruder des Jakobus, entgegnete nämlich auf die letzten Worte Jesu: „Herr warum willst du dich uns offenbaren, und nicht der Welt?"

Da belehrte ihn Jesus, indem er erklärte: Wer ihn liebe und seine Lehre beobachte, der werde auch vom Vater geliebt, und sie beide würden kommen und bei ihm wohnen. Wer ihn aber nicht liebe, der beobachte auch seine Lehren nicht; Solchen werde er sich darum auch nicht offenbaren. Sodann verwies er die Jünger nochmals darauf, daß seine Worte Gottes, des Vaters, Worte seien und versprach ihnen, daß der verheißene Tröster, der vom Vater in seinem Namen gesandte heilige Geist, sie Alles lehren und an Alles, was er ihnen gesagt habe, erinnern werde. Er hinterlasse und verleihe ihnen den wahren Frieden, welchen die Welt nicht geben

Digitized by Google

könne. Deshalb sollten sie nicht bange sein und nicht verzagen; denn er werde zwar weggehen, aber auch wieder zu ihnen kommen. Wenn sie ihn wirklich liebten, so würden sie sich über sein Weggehen zum Vater freuen, weil der Vater größer sei als er. Alles dies, fuhr er fort, habe er ihnen gesagt, damit sie glaubten, wann es eintreffe. Nur mehr wenig werde er mit ihnen reden; denn der Fürst der Welt komme; er habe aber keinen Theil an ihm. Aber auch dies geschehe, damit seine Liebe zum Vater und sein Gehorsam gegen dessen Willen von der Welt erkannt werde.

Hierauf forderte er die Jünger auf, den Ort, wo er sich eben befand, mit ihm zu verlassen und den Gang zum Oelberge anzutreten.

Aber noch war seine Abschiedsrede an die Jünger nicht zu Ende; sondern in einer Parabel lehrte er sie, daß, so wie die Rebe vom Weinstocke getrennt keine Frucht bringen könne, so auch sie ohne ihn nichts zu vollbringen im Stande seien. Er sei der wahre Weinstock und sie die Reben; wer mit ihm eng verbunden bleibe, der werde viele Frucht bringen; wer sich aber von ihm trenne, der theile das Schicksal der vom Weinstock abgelösten Rebe, welche weggeworfen werde und vertrockne, dann gesammelt und ins Feuer geworfen werde. Nur wenn sie mit ihm vereinigt seien, würden alle ihre Bitten Erhörung finden. So solle sein Vater verherrlicht werden, daß sie Frucht trügen und seine Jünger würden. Er ermahnte sie ferner in der Liebe zu ihm zu verharren, welches geschehen werde, wenn sie seine Gebote hielten und sein eigenes Verhalten gegen den Vater nachahmten. Hierauf empfahl er ihnen abermals als sein Gebot die Liebe zu einander, so wie er sie geliebt habe, wovon er ihnen den höchsten Beweis gebe, daß er für sie, seine Freunde, das Leben hingebe. Seine Freundschaft verbleibe ihnen unter der Bedingung, daß sie seine Gebote befolgten. Sie seien nicht mehr seine Diener, sondern seine Freunde; denn er habe ihnen Alles kund gethan, was er selbst vom Vater gehört habe. Nun habe er sie sich erwählt, damit sie bleibende Frucht trügen und ihre Bitten, welche sie an den Vater in seinem, des Sohnes Namen richteten, erfüllt würden. Er befehle ihnen die Bruderliebe; denn von der Welt würden sie gehaßt werden, weil sie nicht von der Welt, sondern von ihm aus der Welt erwählt seien. Er habe es ihnen vorhergesagt, sie würden verfolgt werden; denn der Diener sei nicht über seinen Herrn, und auch er, ihr Herr, sei verfolgt worden. Es geschehe dies weil die

Digitized by Google

Welt den, der ihn gesandt habe, nicht kenne. Die unentschuldbare Sünde der Welt rühre daher, daß er in die Welt gekommen sei und geredet und Wunder gewirkt habe. Alles dies habe man gesehen und doch ihn und den Vater gehaßt. So aber werde die Schrift erfüllt, wo geschrieben stehe: „Sie haßten mich ohne Ursache[1])." Der heilige Geist aber, der vom Vater ausgehende Geist der Wahrheit, werde von ihm Zeugniß geben, dasselbe würden auch seine Jünger thun. Er sage dieses, fuhr er fort, ihnen voraus, um Aergerniß zu vermeiden. Man werde sie aus den Synagogen stoßen und es werde eine Zeit kommen, wo Jeder aus Unkenntniß des Vaters und seiner glaube Gott einen Dienst zu erweisen, wenn er sie tödte. Sie sollten an seine Vorhersagung denken wann sie eintreffe. Anfangs habe er ihnen dieses nicht gesagt, weil er bei ihnen gewesen sei; nun aber gehe er hinweg zu dem, welcher ihn gesandt habe. Zwar seien sie deshalb in Trauer und Leid; aber es sei gut für sie, daß er hingehe: denn sonst werde der Tröster nicht zu ihnen kommen; wenn er aber hingegangen sein werde, dann werde er ihn zu ihnen senden. Dieser werde die Welt dreier Dinge überführen, der Sünde des Unglaubens, ferner der Gerechtigkeit, die an seinen Hingang zum Vater geknüpft sei, und endlich des Gerichtes, welches über den Fürsten dieser Welt ergangen sei. Noch habe er ihnen Vieles zu sagen, wofür sie aber noch nicht fähig seien. Der heilige Geist aber, der Geist der Wahrheit, werde wann er komme, sie in alle Wahrheit einführen; denn er rede, so wie auch er selbst gethan, nicht aus sich, sondern was er gehört habe, und werde ihnen auch das Zukünftige verkündigen. Durch den heil. Geist werde er verherrlicht werden, weil er ihnen verkündige, was er von ihm empfange; denn was dem Vater gehöre, das gehöre auch ihm. Noch eine kurze Frist sei es und sie würden ihn nicht mehr sehen, und wiederum eine kurze Frist und sie würden ihn wieder sehen, da er zum Vater gehe.

Die letzten Worte Jesu veranlaßten die Jünger sich unter einander zu fragen, was er wohl damit sagen wolle? Jesus kam einer Frage deshalb an ihn zuvor, indem er fortfuhr und ihnen erklärte, ihre Trauer bei seinem Scheiden, während die Welt jubele, werde später in Freude verwandelt werden. Er werde sie wieder sehen und ihnen eine Freude

[1]) Ps. 35, 9; 69, 5.

Digitized by Google

bereiten, die ihnen Niemand werde entreißen können. Dann werde ihr Fragen zu Ende sein. Der Vater werde ihnen Alles geben, um was sie in seinem Namen ihn bäten. Hätten sie dies bis jetzt noch nicht gethan, so sollten sie es von nun an thun, und durch die Erfüllung ihrer Bitten vollständig erfreut werden. Habe er bis jetzt in Parabeln zu ihnen geredet, so werde die Zeit kommen, wo er ohne Bild und offen über den Vater verkündigen werde. Das sei auch die Zeit, wo sie in seinem Namen beten würden, und wo er nicht nöthig habe für sie zum Vater zu bitten, weil der Vater selbst sie liebe, da sie den Sohn geliebt und geglaubt hätten, daß er von Gott ausgegangen sei. Ausgegangen vom Vater sei er in die Welt gekommen, nun verlasse er die Welt wieder und gehe zum Vater.

Auf diese letzten Worte bemerkten ihm die Jünger, daß er jetzt offen und verständlich für sie rede. Nun wüßten sie, daß er Alles wisse und nicht nöthig habe, daß ihn Jemand frage, und darum glaubten sie, daß er von Gott ausgegangen sei.

Jesus erwiderte ihnen auf diese ihre ausgesprochene Zuversicht mit einer abermaligen Vorhersagung ihres nahe bevorstehenden Verhaltens, indem er sprach: „Seid ihr jetzt gläubig? Sieh die Stunde kömmt und ist da, wo ihr euch männiglich zerstreuen und mich allein lassen werdet. Doch bin ich nicht allein, da der Vater mit mir ist. Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habet. In der Welt werdet ihr nur Bedrängniß finden. Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden."

Zum Schlusse sprach Jesus noch ein Gebet zum Vater, worin er auf die nun gekommene Zeit hinweisend Gott bat, ihn mit der Herrlichkeit, welche er vor Beginn der Welt bei Gott besessen habe, zu verherrlichen, damit auch der Sohn ihn verherrliche, wie er dies in seinem Leben auf Erden bereits vollbracht habe, indem er die Offenbarung Gottes den Menschen übergeben und das ihm aufgetragene Werk vollendet habe. Denen, welche ihm der Vater aus der Welt verliehen habe, habe er den Namen Gottes kund gethan und sie hätten seine Lehre bewahrt und sie als göttliche und ihn als den Gottgesandten erkannt und geglaubt. Für die ihm von Gott übergebenen Seinigen, welche auch vermöge der zwischen Gott dem Vater und dem Sohne herr-

Digitized by Google

schenden Gemeinschaft dem Vater zugehörten, bitte er, daß er bei seinem Scheiden aus der Welt sie bewahren wolle, damit sie Eins seien wie er und der Vater. Solange er in der Welt gewesen, habe er sie im Namen Gottes bewahrt, so daß außer dem in der Schrift schon vorbezeichneten Sohne des Verderbens Keiner von ihnen verloren gegangen sei. Nun gehe er zum Vater und rede dieses in der Welt, um seine Jünger mit seiner Freude zu erfüllen. Von der Welt würden sie gehaßt, weil sie ihr nicht angehörten. Er bitte aber nicht, sie von der Welt hinweg zu nehmen; sondern sie vor dem Bösen zu bewahren. So wie er selbst nicht aus der Welt sei, so gehörten auch sie der Welt nicht an. Er möge sie heiligen im Besitze der Wahrheit, da seine Lehre Wahrheit sei. Von ihm seien sie in die Welt gesandt, ebenso wie er vom Vater gesandt worden sei, und er weihe sich für sie (zum Todesopfer) damit sie in der Wahrheit geweiht seien. Aber, fuhr er fort, nicht für diese seine Jünger allein bete er; sondern auch für Alle, welche durch die Lehre derselben zum Glauben an ihn gelangten, damit Alle Eins seien wie er und der Vater, und damit die Welt an seine göttliche Sendung glaube. Die ihm selbst vom Vater verliehene Herrlichkeit habe auch er ihnen verliehen, damit sie Eins seien wie Gott der Vater und der Sohn, damit sie vollkommen seien, auf daß die Welt erkenne, daß er ihn gesandt habe und daß er die Seinen liebe wie er ihn geliebt habe. Er wolle, daß die, welche er, der Vater, ihm gegeben, bei ihm da seien wo auch er sei, damit sie seine Herrlichkeit schauten, welche der Vater ihm verliehen, weil er ihn vor der Weltgründung geliebt habe. Endlich flehte er noch die Gerechtigkeit des Vaters für seine Jünger an, da die Welt ihn nicht erkannt habe. Er aber habe ihn erkannt, und diese hätten seine göttliche Sendung erkannt. Den Namen des Vaters habe er ihnen kund gethan und werde es ferner thun, damit die Liebe, womit er selbst vom Vater geliebt worden sei, auch unter ihnen und zwischen ihm und ihnen sei.

§. 120.

Jesus in Gethsemane.

Nachdem Jesus diese Abschiedsworte zu seinen Jüngern gesprochen hatte, verließ er die Stadt Jerusalem, überschritt den Bach Kidron und begab sich auf dem Oelberge in einen Olivengarten, welcher den Namen

Digitized by Google

Gethsemane trug. Dort angekommen befahl er einem Theile seiner Jünger sich niederzulassen, während er sich entfernen wolle zum Gebete. Sodann begab er sich mit Petrus und den Zebedaiden Jakobus und Johannes weiter in das Innere des Gartens. Im Vorgefühle seiner Leiden, welche er in vollem Maße empfinden und tragen sollte, überfiel ihn hier Bangigkeit und Trauer, und er sprach zu den Jüngern: „Meine Seele ist bis zum Tode betrübt! bleibet hier, wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet." Hierauf entfernte er sich von ihnen ungefähr auf Steinwurfsweite, fiel zur Erde nieder und betete mit ausgespannten Armen zum Vater mit den Worten: „Vater, wenn es möglich und dein Wille ist, so möge dieser Kelch an mir vorübergehen. Jedoch geschehe nicht wie ich will, sondern wie du willst." Da erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte. Und im schweren Leidenskampfe betete er noch inbrünstiger, und wie Blutstropfen rann der Schweiß von ihm auf die Erde [1]). Dann erhob er sich vom Gebete und begab sich zu den drei Jüngern zurück, welche vor Ermattung und in ihrer Trauer eingeschlafen waren. Da sprach Jesus zu Petrus: „Simon, du schläfst? Konntest du nicht Eine Stunde mit mir wachen? Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet. Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach." Sodann begab er sich wiederum von ihnen hinweg und betete abermals: „Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht an mir vorüber gehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille."

Bei seiner Rückkehr zu den Jüngern fand er sie abermals schlafend. Ihre Augen waren schwer und sie wußten ihm keine Antwort zu geben. Hierauf verließ er sie wieder und betete zum dritten Male in derselben Weise wie eben vorher zum himmlischen Vater. Dann begab er sich zu den Jüngern zurück und sprach: „Schlafet die übrige Zeit und ruhet. Es ist genug! Die Stunde ist gekommen, wo der Menschensohn in die Hände der Uebelthäter überliefert wird. Stehet auf und laßt uns gehen. Siehe, der mich überliefert, hat sich genaht!"

---

[1]) Ueber den Blutschweiß Christi als Folge der Seelenbeklemmung vgl. die Abhandlung von Dr. W. Stroud: a treatise on the physical cause of the death of Christ 1847. und die älteren Schriften von D. H. Müller Jesus patiens. Rostochii 1669 u. Gruner comment. de J. C. morte etc. Hal. 1805. p. 32.

Digitized by Google

§. 121.

Gefangennehmung, Verhör und Verurtheilung Jesu.

Während Jesus noch redete, kam Judas Iskarioth an der Spitze eines ansehnlichen Haufens, bestehend aus der Tempelwache und aus Dienern der Priesterschaft und Pharisäer [1]). Dieselben trugen Fackeln und waren verschiedenartig mit Schwerdtern und Keulen bewaffnet. Mit ihnen hatte Judas verabredet, daß er den, welchen sie ergreifen sollten, küssen werde zum Zeichen, daß dieser Jesus sei. Um dieses Zeichen zu geben, trat Judas auf Jesus zu mit den Worten: „Sei gegrüßt, Lehrer!" und er gab ihm einen Kuß.

Jesus erwiderte ihm: „Freund! wozu bist du hier? Mit einem Kusse verräthst du den Menschensohn?" Hierauf ging er den Bewaffneten entgegen und fragte sie, wen sie suchten? Sie antworteten: „Jesus, den Nazarener." Da sprach Jesus zu ihnen: „Ich bins." Auf dieses Wort Jesu wichen die Leute vor Schrecken überwältigt zurück und fielen zur Erde. Wiederum aber fragte sie Jesus, wen sie suchten? und als er die frühere Antwort erhalten hatte, erwiderte er: „Ich habe euch gesagt, daß ich es bin. Wenn ihr nun mich suchet, so lasset diese hier", und damit wies er auf seine Jünger, „gehen."

Da traten die Leute heran, legten Hand an Jesus und bemächtigten sich seiner. Die Jünger aber, als sie diesen Vorgang sahen, fragten Jesus: ob sie mit dem Schwerdte drein schlagen sollten? Auch zückte Petrus alsbald sein Schwerdt, schlug damit einen Diener des Hohenpriesters Namens Malchus und hieb ihm das rechte Ohr ab. Jesus aber befahl ihm das Schwerdt sofort wieder einzustecken: „Denn," sprach er, „Alle, welche das Schwerdt ergriffen haben, werden durchs Schwerdt zu Grunde gehen. Soll ich den Kelch, welchen mir der Vater gegeben hat, nicht trinken? Oder glaubst du, daß ich nicht jetzt meinen Vater anrufen kann, und er wird mir mehr als zwölf Legionen Engel zu Hilfe senden? Wie sollte die Schrift erfüllt werden; da es so geschehen muß?" Hierauf berührte er das Ohr des Verwundeten und heilte ihn. Zu den mit

[1]) Eine Schaar Römischer Soldaten, welche als Tempelwache an den hohen Festen zur Verfügung der Hohenpriester stand, war verstärkt durch die Dienerschaft der Priester. Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 67.

Digitized by Google

anwesenden Hohenpriestern und Tempelvorstehern und Aeltesten aber sprach er: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Messern und mit Stöcken; und doch war ich täglich bei euch im Tempel und lehrte, und ihr habet mich nicht ergriffen. Aber dies ist eure Stunde und die Gewalt der Finsterniß. Das alles aber ist also geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt werden."

Als jetzt die Jünger Jesus in der Gewalt seiner Feinde sahen, wie sie ihn fesselten und fortführten; da erfüllte sich an ihnen, was Jesus ihnen erst vor wenigen Stunden vorausgesagt hatte: sie ergriffen sämmtlich die Flucht und entrannen. Nur einen Jüngling, welcher Jesus folgte und der blos in ein Stück Leinwand gehüllt war, suchten die Leute zu ergreifen; dieser aber ließ die Leinwand fahren und entfloh [1]).

Jesus aber wurde nun gefangen und gebunden vom Oelberge in die Stadt geführt. Zuerst brachte man ihn in das Haus des Annas, des Schwiegervaters des damaligen Hohenpriesters Kaiaphas, und verwahrte ihn daselbst, bis das große Synedrium, welches noch in der Nacht und in Eile berufen wurde, im Hause des Hohenpriesters versammelt war. Hierauf ließ ihn Annas gebunden in das Haus des Kaiaphas abführen und dem Synedrium übergeben.

Zwei der Jünger, Johannes und Petrus, waren Jesus von ferne gefolgt und hatten ihre anfängliche Furcht bereits soweit überwunden, daß sie, begierig das Schicksal ihres Herrn zu erfahren, sich in das Haus des Hohenpriesters hineinwagten. Johannes war mit dem Hohenpriester bekannt und gelangte deshalb ungehindert mit Jesus in den offenen Hofraum des Hauses. Petrus aber bedurfte der Fürsprache des Johannes bei der Thürsteherin, bevor er eingelassen wurde, worauf er sich in dem Hofe zu den Knechten und Dienstleuten gesellte, welche um ein angezündetes Feuer herum versammelt waren und sich wärmten.

Währenddem war Jesus vor das Synedrium gestellt und wurde von dem Hohenpriester über seine Jünger und über seine Lehre befragt. Als Antwort berief er sich auf die Oeffentlichkeit seines Wirkens. „Ich habe," sprach er, „frei geredet zur Welt; ich habe allezeit gelehrt in einer Syna-

[1]) Die Ueberlieferung über die Person dieses Jünglings ist schwankend. Vgl. Meyer Comment. zu Mark. c. 14, 51.

Digitized by Google

goge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen habe ich nichts geredet. Was fragst du mich? Frage die, welche es gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe; siehe, diese wissen, was ich gesagt habe."

Auf diese Antwort gab ihm ein dabei stehender Gerichtsdiener einen Backenstreich und sagte: „Antwortest du so dem Hohenpriester?" Jesus aber erwiderte ihm: „Habe ich übel geredet, so weise das Ueble nach; habe ich aber richtig geredet, warum schlägst du mich?"

Nach diesem den Geist dieser Versammlung charakterisirenden Zwischenfalle suchte das Synedrium ein solches Zeugniß gegen Jesus festzustellen, worauf hin sie ihn zum Tode verurtheilen könnten. Deshalb traten falsche Zeugen vor mit Anklagen, die sich aber bald als ungenügend erwiesen, weil die Zeugen aus Mangel an vorheriger genauerer Verabredung und Feststellung der Anklage in ihren Aussagen nicht übereinstimmten. Obgleich das Gesetz die falschen Zeugen mit schwerer und selbst mit der Todesstrafe belegte, so war doch in dem vorliegenden Falle keine Ahndung für das falsche Zeugniß zu besorgen, so daß verschiedene falsche Zeugen nach einander auftreten konnten. Zuletzt aber traten zwei Zeugen hervor, welche aussagten, daß Jesus verächtlich gegen den Tempel geredet habe. Das Gesetz bestrafte ein solches Vergehen mit dem Tode[1]). Zum Beweise ihrer Aussage bezogen sich diese Zeugen auf die von Jesus bei der ersten Tempelreinigung gesprochene Weissagung; behaupteten aber, theils aus Mißverstand, theils aus böslicher Verdrehung der von Jesus gesprochenen Worte[2]): Jesus habe gesagt, er könne diesen von Menschenhänden gefertigten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern, nicht von Menschenhand gemachten, aufbauen. Aber auch diese Zeugen stimmten im besondern Verhöre nicht miteinander überein. Der Hohepriester aber, welchem diese Aussage dennoch als wichtig erschien, wandte sich jetzt an Jesus und forderte ihn auf, sich gegen diese Anklage zu vertheidigen. Als Jesus aber schwieg, so beschloß er, indem er diese Anklage

[1]) Vgl. Apgesch. c. 6, 13 ff.

[2]) Nach Joh. c. 2, 19 hatte Jesus den von Menschenhänden gefertigten Tempel als solchen nicht bezeichnet und sich auch nicht des obigen Gegensatzes bedient. Nach Mischna Sanhedr. c. 7. n. 5 war aber zur Verurtheilung eine genaue Bezeichnung des Gegenstandes, gegen welchen eine Blasphemie gesprochen sein sollte, nothwendig.

Digitized by Google

ganz fallen ließ, in einer kürzern und bestimmtern Weise aus Jesu eigenen Worten einen Grund zur Verurtheilung zu erhalten. Daher fragte er ihn in feierlicher Weise, und beschwor ihn bei dem lebendigen Gotte, zu sagen, ob er der Messias, der Sohn Gottes, sei. Da sprach Jesus: „Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Majestät, und kommen in den Wolken des Himmels."

Hierauf zerriß der Hoheprieſter zum Zeichen, daß er eben eine Blasphemie vernommen habe, seine Kleider und rief: „Was brauchen wir noch für Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was dünkt euch [1])?" Da erwiderten alle im Synedrium, Jesus sei des Todes schuldig. Hierauf übergaben sie ihn seinen Häschern und Wächtern, welche ihn jetzt mit Schlägen mishandelten und als einen falschen Propheten verspotteten. Sie spien ihn an, verhüllten ihm das Angesicht, gaben ihm sodann Faustschläge und forderten ihn auf, ihnen zu prophezeien und zu sagen, wer ihn geschlagen habe.

Diese Mishandlungen Jesu begannen sofort nach seiner Verurtheilung noch in dem Sitzungssaale des großen Synedriums, und wurden nachher im Hofraume von den Dienern der Priesterschaft bis zum Tagesanbruch fortgesetzt [2]).

Hier hatte sich unterdessen an Petrus das Wort des Herrn bereits erfüllt, welches er weissagend zu ihm noch am Abende vorher während des Mahles gesprochen hatte. Als nämlich Petrus auf die Fürsprache des Johannes den Eingang in das Haus des Hohenpriesters erlangt hatte, trat die hierdurch auf ihn aufmerksam gewordene Thürhüterin auf ihn zu und sprach: „Du warst auch bei Jesus dem Galiläer!" Da wurde Petrus von Furcht ergriffen, leugnete und sprach: „Ich weiß nicht, was du redest, ich kenne ihn nicht." Dabei entfernte er sich in den Vorhof des Hauses, und hörte hier den ersten Hahnenruf [3]). Bald wurde er aber

---

[1]) Ueber die Jüdische Sitte des Zerreißens der Kleider beim Anhören einer Blasphemie vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 92 f.

[2]) Matth. c. 26, 67. Mark. c. 14, 65. Luk. c. 22, 63.

[3]) Der Hahnenruf galt als Zeitbestimmung; und zwar bezeichnete der erste die Zeit nach Mitternacht bis vor Tagesanbruch, oder den Anfang der vierten Nachtwache, in welche auch noch der zweite Hahnenruf fiel. Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 79 ff.

Digitized by Google

auch hier beunruhigt, indem eine Dienerin, vielleicht dieselbe Thürsteherin, zu den Umstehenden sagte: „Dieser war auch bei Jesus von Nazareth.“ Da leugnete Petrus wiederum und schwur, daß er Jesus gar nicht kenne.

Währenddem befand sich Jesus im Verhöre vor dem großen Synedrium. Nach einer Stunde aber, zur Zeit des zweiten Hahnenrufs, etwa eine Stunde vor Tagesanbruch, als Jesus in den Hofraum gebracht und dort verspottet und mishandelt wurde; da waren die Diener der Priesterschaft auf Petrus aus Anlaß seines Galiläischen Dialekts wiederum aufmerksam geworden. Sie sammelten sich nun um ihn und sagten: „Du bist einer von den Seinigen; denn du bist ein Galiläer, deine Sprache verräth dich.“ Als aber Petrus beharrlich leugnete, da sagte einer der Diener des Hohenpriesters, ein Verwandter des Malchus, welcher von Petrus verwundet worden war: „Habe ich dich nicht bei ihm in dem Garten gesehen?“ Da fing Petrus aus Furcht an zu schwören und zu betheuern, daß er Jesus gar nicht kenne. In diesem Augenblicke ward der zweite Hahnenruf gehört, und Jesus selbst, welcher sich in des Petrus Nähe befand, wandte sich nach ihm um und blickte ihn an. Da erinnerte sich Petrus der Weissagung des Herrn über ihn, und er entfernte sich aus dem Hause und weinte bitterlich über seine That.

Bis zum Anbruch des Tages mußte Jesus die Mishandlungen der rohen Menge in dem Hofe des Kaiaphas erdulden. Dann versammelte sich das Synedrium, welches in der Verurtheilung Jesu einen gesetzlichen Anschein zu wahren suchte, nochmals zur Berathung über ihn, um ihn dem Römischen Prokurator zur Bestrafung zu überliefern. Jesus wurde abermals vorgefordert und der Form wegen, da jene Versammlung in der Nacht eine in der Eile berufene und ungesetzliche war, zumal ein Todesurtheil nicht übereilt werden durfte[1]), noch Einmal befragt, ob er der Messias sei? Jesus erwiderte ihnen: „Wenn ich es euch sagte, so würdet ihr nicht glauben; wenn ich aber euch fragte, so würdet ihr mir nicht antworten, noch mich lossprechen. Aber von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Majestät Gottes.“ Da riefen Alle: „Also bist du der Sohn Gottes?“ Jesus antwortete: „Ihr sagts; denn ich bins.“ Darauf erwiderten sie: „Was haben wir noch Zeugniß nöthig? denn wir selbst haben es aus seinem Munde gehört.“

[1]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 95 f.

Digitized by Google

Nun erhob sich die Versammlung und begab sich zur Wohnung des Römischen Landpflegers Pontius Pilatus, um Jesus, welchen sie gebunden eben dahin bringen ließen, ihm zu überliefern, damit er das von ihnen gefällte Todesurtheil, so wie es für sie nothwendig war, nach Befund bestätigte und vollziehen ließe.

§. 122.

Des Judas Verzweiflung und Tod.

Als Judas, der Verräther, erfuhr, daß Jesus zum Tode verurtheilt worden sei, da erfaßte ihn Reue. Er nahm die als Lohn empfangenen dreißig Silberlinge und brachte sie den Hohenpriestern und Aeltesten zurück, indem er rief: „Ich habe gesündigt und unschuldiges Blut verrathen." Jene aber erwiderten ihm: „Was geht das uns an? Siehe du zu!" Da warf er das Silber in dem Tempel von sich, entwich voller Verzweiflung über seine That und erhenkte sich, stürzte dann herab zur Erde und borst mitten entzwei, so daß alle seine Eingeweide ausgeschüttet waren [1]).

Die Hohenpriester aber nahmen die dreißig Silbersekel und beriethen, was sie mit dem Gelde machen sollten. Weil es Blutlohn war, so hielten sie es, als Geld von schändlichem Gewinne, nicht für erlaubt, dasselbe zu dem Tempelschatz zu legen; darum erkauften sie damit den sogenannten Töpfer-Acker zu einem Begräbnißplatz für Fremde, welche in Jerusalem starben [2]). Die Einwohner Jerusalems nannten dieses Grundstück Hakeldama d. i. Blutacker. So wurde die Weissagung des Propheten erfüllt, welcher aussprach: „Und sie haben die dreißig Silberlinge genommen, den Preis des Geschätzten, welchen sie geschätzt, von den Söhnen Israels, und haben sie für den Töpferacker gegeben, welchen der Herr befohlen [3])."

---

[1]) Die Evangelien erzählen nur von dem Selbstmorde des Judas durch Erhängung. Das Nähere über denselben ist Apostelgesch. c. 1, 18 von Petrus mitgetheilt. Eine willkürliche Harmonistik, wie Meyer Comment. z. d. St. S. 30 behauptet, ist in der Verbindung beider Mittheilungen nicht vorhanden.

[2]) Nach Eusebius und Hieronymus liegt er südlich von Zion oberhalb des Thales Hinnom. Dort wird er auch jetzt noch gezeigt. Vgl. Robinson Paläst. II, S. 178 f.

[3]) Zachar. c. 11, 12. 13.

Digitized by Google

§. 123.

Jesus vor Pilatus.

Pilatus wohnte, wie die Prokuratoren Judas pflegten, wann er in Jerusalem anwesend war, in dem an die Burg Antonia stoßenden Palaste des Herodes, woselbst auch in dem innern Raume das Prätorium oder Gerichtshaus war. Da die Juden, welche Jesus dem Prokurator überlieferten, sich wegen des Passahfestes nicht durch den Eintritt in die Wohnung eines Heiden verunreinigen wollten, wodurch sie verhindert gewesen wären das Festmahl an diesem Tage zu genießen; so blieben sie vor dem Prätorium draußen stehen und ließen den Landpfleger ersuchen, zu ihnen heraus zu kommen, um ihre Rechtssache zu vernehmen. Pilatus willfahrte ihnen hierin, trat heraus und fragte die Juden, welche Anklage sie gegen den ihm vorgeführten Gefangenen erhöben? Da diese in ihrer Antwort Jesus allgemein als einen Uebelthäter bezeichneten, indem sie erklärten: „Wenn dieser kein Uebelthäter wäre, so würden wir ihn dir nicht überliefert haben;" so suchte Pilatus diese Angelegenheit von sich zu weisen und sprach: „So nehmet ihn und richtet ihn nach eurem Gesetze." Hierauf gaben jedoch die Ankläger dem Pilatus sofort zu erkennen, daß es sich hier um ein Kapital-Verbrechen und um die Verhängung der Todesstrafe handle, wozu sie selbst nicht befugt seien. Sie antworteten nämlich: „Es ist uns nicht erlaubt Jemanden zu tödten." Auch begründeten sie nunmehr ihre Anklage gegen Jesus und erklärten, daß dieser das Volk aufwiegele und ihm wehre, dem Kaiser Steuer zu zahlen, indem er sage, er sei Christus, ein König.

Hieraus entnahm Pilatus, daß die Anklage der Juden gegen Jesus auffallender Weise auf ein Majestätsverbrechen lautete, und wahrscheinlich nicht ohne Mißtrauen gegen die Anklage nahm er nun Jesus mit sich ins Prätorium, um ihn zu verhören.

Das Verhör begann mit der Frage des Pilatus: „Bist du der König der Juden?" Jesus antwortete ihm mit der Gegenfrage: „Redest du das von dir selber, oder haben es dir Andere von mir gesagt?" Hierauf entgegnete Pilatus, diese Erörterung abweisend: „Ich bin doch nicht ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du gethan?" Jesus erklärte ihm nun, sein Reich sei nicht von

Digitized by Google

dieser Welt, sonst würde er Diener haben, welche für ihn gestritten hätten, damit er den Juden nicht wäre überliefert worden; nun aber sei sein Reich kein irdisches. Darauf fragte Pilatus weiter: „Also bist du doch ein König?" Jesus bejahte dies und sprach: „Du sagst es; denn ich bin ein König. Deshalb bin ich geboren und in die Welt gekommen, damit ich für die Wahrheit Zeugniß ablege. Jeglicher, welcher der Wahrheit angehört, der hört auf meine Stimme." Aus dieser Erklärung Jesu überzeugte sich Pilatus, daß das politische Vergehen eines Majestätsverbrechens hier nicht vorliege. Nachdem er durch die Antwort: „Was ist Wahrheit?" Jesus zu verstehen gegeben, daß er sich in völliger Unkenntniß über den Inhalt seiner Lehre befinde, trat er jetzt zu den Juden hinaus und erklärte diesen, er finde an Jesus keine Schuld.

Die Juden aber ließen sich hierdurch nicht abweisen; sondern fuhren in ihren Anklagen und Beschuldigungen fort, behauptend, Jesus rege durch seine Lehre das ganze Volk von Judäa auf und habe so gethan von Galiläa anfangend bis hierher.

Da Jesus sich gegen diese Anschuldigungen nicht vertheidigte, so machte Pilatus, welchem der befremdliche Umstand, daß Juden einen Juden vor ihm wegen eines politischen Vergehens anklagten, am meisten für die Unschuld Jesu sprach, ihn auf diese Anklagen aufmerksam und fragte ihn: ob er darauf nichts zu erwidern habe? Jesus aber beharrte zur Verwunderung des Pilatus im Schweigen.

Um die ihn drängenden Juden los zu werden, benützte jetzt Pilatus die von den Anklägern gemachte Bemerkung, daß Jesus mit seiner Lehre von Galiläa aus begonnen habe. Daher richtete er an die Juden die Frage: Ob Jesus aus Galiläa sei? Als ihm dies bejaht und gesagt wurde, Jesus gehöre unter die Herrschaft des Herodes; so verwies er die Anklage gegen Jesus an das Forum seiner Heimath und sandte den Gefangenen zu dem in Jerusalem eben anwesenden Herodes Antipas, damit dieser Jesus richte. Dahin begaben sich nun auch die Abgesandten des großen Synedriums und brachten aufs Neue ihre Anklagen gegen Jesus vor.

Herodes selbst war sehr erfreut, Jesus, von dem er schon so Vieles gehört und welchen zu sehen er längst getrachtet hatte, vor sich zu sehen. Er hoffte, Jesus werde jetzt ein Wunder vor ihm verrichten, und richtete

Digitized by Google

viele Fragen an ihn. Jesus aber beantwortete ihm keine Frage und verharrte in stetem Schweigen. Aus Verdruß hierüber behandelte ihn Herodes sammt seinen ihn umgebenden Kriegsleuten verächtlich und verspottete ihn. Auf den Rechtshandel selbst ließ er sich gar nicht ein; aber zum Spotte ließ er Jesus ein weißes Kleid, das Zeichen einer vornehmen Person und auch eines Bewerbers um eine hohe Würde [1]), anziehen, und schickte ihn wieder zu Pilatus zurück. Dem Landpfleger selbst aber rechnete er die Ehre der Zusendung Jesu an ihn hoch an, so daß sich von diesem Tage an das frühere feindliche Verhältniß beider änderte und sie gegenseitige Freunde wurden.

§. 124.

Als Jesus dem Pilatus wiederum übergeben worden war, berief dieser die Ankläger Jesu zu sich und erklärte ihnen, daß er auf ihre Anklage gegen Jesus als Volksaufwiegeler denselben verhört, aber keine Schuld an ihm gefunden habe. Ebensowenig habe Herodes ihn schuldig gefunden. Da von ihm also nichts verübt worden sei, was den Tod verdiene, so wolle er Jesus züchtigen und dann frei lassen. Die Unzufriedenheit der Juden jedoch gewahrend, stand der Prokurator hiervon wieder ab und suchte auf eine andere Weise Jesus aus den Händen seiner Feinde zu befreien, indem er bereits überzeugt war, daß die ganze Anklage auf Neid und Haß beruhe. Am Passahfeste pflegte er nämlich den Juden stets nach ihrer Wahl einen Gefangenen frei zu geben. Als nun auch diesmal das Volk sich vor dem Prätorium versammelte, um einen Gefangenen loszubitten, da ließ er aus dem Kerker einen Gefangenen, Namens Barabbas, holen. Derselbe war ein Räuber und mit Aufrührern ergriffen worden, welche bei dem Aufruhr einen Mord verübt hatten [2]). Diesen stellte er neben Jesus, bestieg den Richtstuhl Angesichts der Menge und erklärte, daß er auch heute ihrer Gewohnheit willfahren und einen Gefangenen ihrer Wahl freilassen wolle. Hierauf fragte er sie, wen sie frei haben wollten, den Barabbas, oder Jesus, welcher Christus heiße? Wenn sie wollten, fügte er hinzu, so werde er ihnen den König der Juden frei lassen.

[1]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 109.

[2]) Vielleicht bei dem von Luk. c. 13, 1 gemeldeten Vorgang in Jerusalem selbst.

Digitized by Google

Während nun das Volk sich darüber berieth, für wen es die Freiheit verlangen sollte; erhielt Pilatus von seinem Weibe eine Botschaft, worin sie für Jesus Fürsprache einlegte, indem sie ihm sagen ließ: „Habe nichts zu schaffen mit diesem Gerechten! denn viel habe ich gelitten heute im Traume um seinetwillen [1])."

Unterdessen aber hatten die Hohenpriester und Aeltesten das Volk zu bewegen gesucht, sich den Barabbas loszubitten, dagegen den Tod Jesu zu verlangen. Ihre Aufwiegelung gegen Jesus war auch so erfolgreich, daß, als der Landpfleger abermals fragte, für wen von beiden sie die Freiheit verlangten? sie den Barabbas begehrten. Auf die weitere Frage des Pilatus aber, was er dann mit Jesus machen solle, der Christus heiße? rief die ganze Menge: „Ans Kreuz mit ihm!" „Was hat er dann Uebles gethan?" fragte jetzt Pilatus das Volk. Dieses aber schrie als Antwort noch ungestümer: „Ans Kreuz mit ihm!"

Da nun Pilatus sah, daß er in dieser Weise nichts ausrichte, und die Unruhe des Volkes wachse, nahm er Jesus in das Prätorium und ließ, um zur Befriedigung der Juden noch ein peinliches Verhör vorzunehmen und das Mitleiden des Volkes zu erregen, ihn geiseln. Die damit beauftragten Soldaten versammelten hierzu die ganze Schaar und verschärften die Geiselung noch durch die Vornahme einer Verspottung an dem Gegeiselten, indem sie unter fortgesetzter Mishandlung ihm nach der Analogie von königlicher Inauguration spottweise huldigten. Zu diesem Zwecke flochten sie von Dornen eine Krone und setzten sie Jesu aufs Haupt; auch hingen sie ihm einen rothen Soldatenmantel um und gaben ihm ein Rohr in die rechte Hand. Dann traten sie zu ihm, verbeugten sich und sagten: „Sei gegrüßt, König der Juden!" Hierauf gaben sie ihm Backenstreiche, spien ihn an, und schlugen ihn mit dem Rohre auf das Haupt.

Als die Geiselung und diese Mißhandlung an Jesus vollzogen war, trat Pilatus wieder hinaus vor das Volk und erklärte ihm, daß er den Gegeiselten ihnen vorführen lassen werde, damit sie erkennten, wie er keine Schuld an ihm finde; indem auch das peinliche Verhör keine Schuld ergeben habe. Hierauf ließ er Jesus herausbringen mit der Dornenkrone auf dem Haupte und dem rothen Mantel angethan. Die an Jesus

[1]) Nach der Sage hieß das Weib des Pilatus Prokla. Niceph. H. E. I, 30. Vgl. Evang. Nicod. c. 2.

Digitized by Google

geübte Mißhandlung war so groß, daß Pilatus nur die Worte sprach: „Siehe, der Mensch!“

So wie aber die Hohenpriester und ihre Diener ihn erblickten, riefen sie: „Kreuzige, Kreuzige ihn!“ Unwillig erwiderte hierauf Pilatus: „So nehmet ihr ihn und kreuziget ihn; denn ich finde keine Schuld an ihm.“ Die Ankläger aber antworteten: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetze muß er sterben; denn er hat sich zu einem Sohne Gottes gemacht [1]).“

Diese Antwort der Juden, welche von ihrer bisherigen Anklage völlig abwich und statt eines politischen Vergehens ein religiöses vorschob, steigerte die in Pilatus bereits vorhandene Scheu vor Jesus. Er nahm ihn daher wiederum in das Prätorium hinein und fragte ihn, woher er sei? Als aber Jesus schwieg, sagte er zu ihm: „Du redest nicht mit mir? Weißt du nicht, daß ich die Macht habe, dich zu kreuzigen, und auch die Macht dich loszugeben?“ Darauf antwortete ihm Jesus: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre: Darum haben die, welche mich dir überlieferten, größere Sünde.“

Nach dieser Unterredung strebte Pilatus noch ernstlicher als vorher Jesus los zu geben und verhandelte deshalb mit den Juden. Diese aber, seine gezeigte Unentschlossenheit wohl benützend, gaben nicht nur nicht nach, sondern drohten ihm sogar endlich mit einer Anklage bei dem Kaiser, wenn er Jesus, der sich zum Könige gemacht und dadurch dem Kaiser widersetzt habe, frei gebe.

Diese Drohung brachte die Entscheidung. Das Gerechtigkeitsgefühl des Pilatus wich der Furcht vor einer Anklage der Juden gegen ihn, und er beschloß Jesus dem Willen der Juden preis zu geben. Die weiteren Versuche, welche er noch zur Rettung des Unschuldigen machte, waren schwach und in ihrer Wirkung unbedeutend. Er bestieg nämlich den auf einem Mosaikboden aufgestellten Richtstuhl und sprach auf Jesus hinweisend zu den Juden: „Siehe, euer König!“ Diese schrien dagegen: „Hinweg! Hinweg! kreuzige ihn!“ Da entgegnete Pilatus: „Soll ich euren König kreuzigen?“ „Wir haben keinen König als den Kaiser!“ riefen die Juden entgegen.

---

[1]) Eine Beziehung auf Lev. c. 24, 16, indem die Juden darin eine Gotteslästerung fanden, daß Jesus sich als Sohn Gottes bekannte.

Digitized by Google

Da ließ sich Pilatus Wasser in einem Becken bringen, wusch sich die Hände und sprach: „Ich bin unschuldig an diesem unschuldigen Blute, ihr möget zusehen.“ Aber die ganze Menge rief: „Sein Blut komme auf uns und unsere Kinder[1])!“

Jetzt sprach Pilatus das Urtheil. Den Barabbas ließ er frei, Jesus aber wurde zum Kreuzestode verurtheilt, und die Ausführung desselben folgte sofort, theils weil es Passah-Rüsttag, ein Tag vor dem großen Sabbath in der Passahwoche war und die Verhandlungen sich vom frühen Morgen bis nach der dritten Stunde, d. i. nach neun Uhr unserer Zählung, hingezogen hatten; theils auch und vorzüglich, weil dies überhaupt Römische Sitte war.

§. 125.

Die Kreuzigung Jesu.

Die Richtstätte zu Jerusalem war auf Golgotha, einem kleinen Hügel in der Nähe der Stadt, nördlich von Sion[2]). Dorthin wurde Jesus von den mit der Kreuzigung beauftragten Soldaten zum Tode geführt. Dieselben nahmen ihm den rothen Mantel ab, zogen ihm seine eigenen Kleider wieder an und belasteten ihn hierauf mit dem Kreuzholze, an welches er genagelt werden und woran er sterben sollte. Jesus aber war durch die vielen seit Mitternacht fortdauernd an ihm geübten Mishandlungen und durch den Blutverlust bei der Geiselung bereits so geschwächt und entkräftet, daß er unter der Last des schweren Kreuzes erlag. Nun nöthigten die Soldaten einen vom Felde herkommenden aus Cyrene, der Hauptstadt in der Libyschen Pentapolis gebürtigen und in Jerusalem ansäßigen Mann, Namens Simon, ihm das Kreuz bis zur Richtstätte nachzutragen.

[1]) Ueber die den Juden verständliche symbolische Handlung des Händewaschens, als Zeichen der Reinheit und des Freiseins von einer Schuld vgl. Deut. c. 21, 7. 8. Jos. Antiq. XII. c. 2. n. 2 f.

[2]) Die älteste christliche Ueberlieferung über Golgotha und seine Lage s. Bonfrer. Onomast. p. 88 ed. 1707 u. bei Reland Palaest. III, 860. Neue Untersuchungen darüber, entgegen den Behauptungen von Robinson, welcher schon von Williams und Tischendorf widerlegt wurde, sind mitgetheilt in den histor. polit. Blättern Jahrg. 1847. 19ter Bd. Vgl. auch T. Tobler Golgotha S. 255. Die Sage über Golgotha als Grabesstätte Adams s. m. bei Orig. in Matth. Comment. Ser. c. 126. (III, p. 920 ed. Paris.). Ambros. in Luc. c. 23. Hieron. Comment. lib. III. in Ephes. c. V, 14.

Digitized by Google

Beim Hinausgehen auf den Calvarienberg folgte Jesus eine große Volksmenge nach. Unter ihnen befanden sich auch Frauen aus Jerusalem, welche ihn laut beklagten und beweinten. Da wandte sich Jesus zu ihnen um und redete seine letzten weissagenden Worte über sie und über die Stadt, indem er sprach: „Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich; sondern über euch und eure Kinder weinet: Denn es werden Tage kommen, wo man sagen wird: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, welche nicht gebaren und die Brüste, welche nicht säugten. Dann wird man zu den Bergen sprechen: fallet auf uns, und zu den Hügeln: verberget uns. Denn wenn man das am grünen Holze thut, was wird am dürren geschehen?"

Angelangt auf Golgotha wurde sofort die Kreuzigung Jesu begonnen Es war eine Jüdische Sitte, den zum Tode Verurtheilten Weihrauchkörner in Wein zu reichen, um sie gegen die Schmerzen zu betäuben [1]). Zu gleichem Zwecke bot man Jesus einen mit der betäubenden Myrrhe gemischten Wein zum Trinken an. Jesus aber, welcher die Leiden voll und mit klarem Bewußtsein tragen wollte, versagte den Trank.

Das Kreuz, an welchem Jesus leiden sollte, war nach der Ueberlieferung das bekannte Römische Kreuz, die crux immissa [2]). An dieses wurde er zuerst mit Stricken befestigt; worauf starke Nägel durch seine Hände und Füße in das Holz getrieben und endlich das Kreuz aufgerichtet wurde. Oben am Kreuze ward eine Tafel befestigt, worauf die dem Todesurtheil zu Grunde liegende Ursache in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache verzeichnet war. Die Inschrift lautete: „Jesus von Nazareth, König der Juden." Als die Hohenpriester der Juden die Schrift lasen, nahmen sie an deren Inhalt solchen Anstoß, daß sie unverweilt bei Pilatus dagegen Vorstellungen machten und beantragten, er möge statt dessen schreiben: „Jener hat gesagt, ich bin König der Juden." Pilatus aber wies sie mit ihrer Vorstellung ab, und erklärte, es bleibe bei dem, was er geschrieben habe.

Als nun Jesus angenagelt am Kreuze hing, begannen die Soldaten seine Kleider, welche sie ihm ausgezogen hatten, als ihnen zugefallene

---

[1]) Vgl. meine Archäol. der Leidensgesch. S. 140 f.
[2]) Vgl. das. S. 130 ff.

Digitized by Google

Beute unter sich zu vertheilen. Sie machten, nach der Zahl der mit der Kreuzigung Beauftragten, davon vier Antheile; über das Obergewand aber, welches sie, weil es ungenäht aus einem Stücke gewebt war, nicht zerschneiden mochten, warfen sie das Loos. So wurde die Schriftstelle erfüllt: „Sie haben meine Kleider unter sich getheilt und über mein Gewand das Loos geworfen [1])."

Noch eine andere Schriftstelle ging damals an Jesus in Erfüllung. Mit ihm zugleich wurden nämlich zwei zum Kreuzestode verurtheilte Verbrecher gekreuzigt, so daß einer derselben zu seiner Rechten, der andere zu seiner Linken an einem Kreuze hing. So erfüllte sich die Prophetie des Jesaias, welche lautet: „Und er wurde unter die Uebelthäter gezählt [2])."

Die ersten Worte, welche Jesus am Kreuze sprach, waren ein Gebet für seine Feinde. Er betete zum Vater, daß er ihnen verzeihen möge, da sie nicht wüßten, was sie vollbrächten. Diese aber, erfüllt von dem Gefühle der befriedigten Rache, gingen an dem Kreuze vorüber und schmähten und verspotteten ihn. „Du, der du den Tempel zerstörst und in drei Tagen wieder aufbaust," riefen sie ihm zu, „nun hilf dir, wenn du Gottes Sohn bist, und steige herab von dem Kreuze." Die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und Aeltesten sammelten sich in der Nähe des Kreuzes und spotteten seiner Ohnmacht und Qualen, indem sie sagten: „Andern hat er geholfen; sich selbst aber kann er nicht helfen. Wenn er Israels König ist, so mag er jetzt vom Kreuze herabsteigen; dann wollen wir an ihn glauben. Er vertraute auf Gott, nun mag er ihn retten, wenn er ihn will, denn er hat doch gesagt: ich bin Gottes Sohn."

Auch die Soldaten stimmten in das Gespötte gegen Jesus mit ein. Sie boten ihm ihre Poska, den aus Essig und Wasser bestehenden Soldatentrank und sagten: „Wenn du der Juden König bist, so hilf dir." Selbst einer der beiden Uebelthäter, welche mit Jesus gekreuzigt wurden, lästerte ihn und sagte: „Wenn du der Messias bist, so rette dich und uns." Diesen aber tadelte der andere Schächer, indem er sagte: „Fürchtest auch du Gott nicht, da du doch in gleicher Strafe bist? Und wir freilich mit Recht; denn wir empfangen für das, was wir gethan, den verdienten

---

[1]) Ps. 22, 19.
[2]) Jes. c. 53, 12.

Digitized by Google

Lohn; dieser aber hat nichts Unrechtes gethan." Darauf sagte er zu Jesus: „Gedenke meiner, o Herr! wenn du in dein Reich gekommen bist." Da sprach Jesus zu ihm: „Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du bei mir im Paradiese sein."

Bei dem Kreuze Jesu aber standen drei Frauen: Maria, die Mutter des Herrn; ferner Maria, ihre Verwandte, das Weib des Klopas, und Maria Magdalene. Auch Johannes, der Jünger Jesu, stand dabei. In etwas weiterer Entfernung befanden sich andere seiner Verwandten aus Galiläa, und die Frauen, welche ihm von Galiläa aus gefolgt waren.

Mitten unter den wachsenden Qualen blickte Jesus auf die Gruppe unter dem Kreuze herab, und sah auf seine Mutter und Johannes. Dann sprach er zu Maria: „Weib, siehe, dein Sohn!" Und zu Johannes sprach er: „Siehe, deine Mutter!" Johannes verstand die Willensmeinung seines gekreuzigten Herrn, nahm Maria in sein Haus auf und sorgte für sie.

§. 126.

Der Tod Jesu.

Als Jesus fast drei Stunden lang unter wachsenden Schmerzen am Kreuze gehangen hatte, da verfinsterte sich die Sonne und Dunkel lagerte auf dem ganzen Lande drei volle Stunden hindurch [1]). In der neunten Stunde aber rief Jesus mit starker Stimme in den Worten des Psalmisten (Ps. 22, 1): „Eli, Eli, Lama Sabaktani" d. h.: „Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen?" Einige der Umstehenden sagten hierauf spottweise: „Er ruft dem Elias. Wir wollen sehen, ob Elias kommt, um ihn zu retten."

Darauf rief Jesus, wissend, daß sein Werk bereits vollendet war, im Vorgefühle des nahen Todes und um die Schrift zu erfüllen [2]): „Mich dürstet!" Da nahm einer der Anwesenden einen Schwamm, füllte ihn mit Essig, und reichte denselben auf einem Ysopstengel Jesus zum Trinken

[1]) Da es eben Vollmond war, so ist an eine gewöhnliche Sonnenfinsterniß nicht zu denken. Ueber dieselbe berichteten Phlegon, ein Freigelassener des Kaisers Hadrian nach Orig. contr. Cels. II, 33. Euseb. Chron. ad Ol. CCII., und ein heidnischer Schriftsteller Thallus bei Jul. Afrikanus. Vgl. Galland. bibl. Patr. T. II. S. 374 f.

[2]) Ps. 69, 21.

Digitized by Google

dar. Jesus nahm den Trank und rief dann mit starker Stimme: „Es ist vollbracht! Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ Darauf neigte er sein Haupt und verschied.

In diesem Augenblicke bebte die Erde, und die Felsen zersprangen. Der Vorhang des Tempels zerriß in zwei Stücke von oben bis unten. Es öffneten sich die Gräber, und viele Leiber der verstorbenen Heiligen erstanden und erschienen Vielen in Jerusalem. Der bei der Kreuzigung anwesende Römische Hauptmann, als er die dem Tode Jesu folgende Erderschütterung gewahrte, gab Gott die Ehre und sprach: „Dieser Mann war wahrhaftig Gottes Sohn und ein Gerechter.“ Auch das noch anwesende Volk schlug sich an die Brust und kehrte zurück.

§. 127.

Kreuzesabnahme Jesu und Begräbniß.

Da der folgende Tag ein Sabbath, und zwar wegen des Passahfestes ein großer Sabbath war, so baten die Juden den Pilatus, daß er in Berücksichtigung ihrer Satzung, wornach der Leichnam eines Getödteten nicht über Nacht unbegraben bleiben sollte[1]), die Kreuzesstrafe an den drei Gekreuzigten durch eine hinzugetretene Ersatzstrafe, nämlich durch die Zerschmetterung der Beine abkürzen und sodann die Leichname vom Kreuze abnehmen lassen möge. Pilatus bewilligte Beides als eine Gunstbezeigung gegen die Juden; da nach Römischer Sitte ein Gekreuzigter in der Regel nicht vom Kreuze abgenommen wurde, auch eine Abkürzung ihrer Leiden durch das sogenannte Crurifragium sonst nicht eintrat.

Dem Befehle des Prokurators gemäß kamen die Soldaten und zerschmetterten zuerst die Beine der beiden zur Rechten und zur Linken Jesu hängenden Gekreuzigten und tödteten sie sodann mit dem bei dem Crurifragium üblichen Gnadenstoß[2]). Als sie hierauf zu Jesus kamen und sahen, daß er bereits todt war, unterließen sie es ihm die Beine zu zerschmettern, da er diese Strafe nicht mehr empfunden haben würde; aber um jeden etwa noch vorhandenen Lebensfunken in ihm zu tilgen, gab ihm ein Soldat mit der Lanze einen Stich in die Seite, und alsbald floß aus

[1]) Dt. c. 21, 22. 23. vgl. Jos. c. 10, 5. vgl. Philo in Flacc. T. II. p. 529 ed. Mang.
[2]) S. m. Archäol. d. Leidensgesch. S. 165 ff.

Digitized by Google

derselben Blut und Wasser hervor. Der Lanzenstoß hatte das Herz getroffen, und schon hatte sich im Perikardium des Herzens Jesu das Serum von den Blutheilen geschieden, ein untrüglicher Beweis seines bereits erfolgten Todes; für den Kundigen aber auch etwas mehr; denn Jesus war am gebrochenen Herzen gestorben [1]).

Durch die Durchbohrung der Seite Jesu wurde abermals die Schrift erfüllt, welche lautete: „Sein Gebein soll nicht zerbrochen werden" und: „Sie werden sehen, wen sie durchstochen haben [2])."

§. 128.

Um die Abendzeit, in der Zeit zwischen drei bis sechs Uhr unserer Zählung, als Jesus gestorben war, begab sich Joseph von Arimathia, einem Städtchen im Stamme Benjamin, ein rechtschaffener, angesehener, reicher Mann, Rathsherr und heimlicher Jünger Jesu, zu Pilatus und erbat sich von ihm die Gnade, den Leichnam Jesu vom Kreuze abnehmen und beerdigen zu dürfen. Nachdem Pilatus zu seinem Verwundern von dem zur Kreuzigung beauftragten Centurio erfahren hatte [3]), daß Jesus schon todt sei, so bewilligte er dem Joseph die Auslieferung des Leichnams, und dieser traf sofort Anstalt zur Abnahme Jesu vom Kreuze und zu dessen Beerdigung. Mit ihm vereinigte sich zu demselben Zwecke der Rathsherr Nikodemus aus Jerusalem. Der Letztere brachte an hundert Litren Spezereien, Myrrhe und Aloe, zur Einbalsamirung des Leichnams. Nachdem sie Jesus vom Kreuze abgenommen hatten, wickelten sie ihn nach Jüdischer Begräbnißweise sammt den Spezereien in weiße Leinwand und legten ihn bei Anbruch des Sabbaths in der Nähe von Golgotha

---

[1]) S. die Schrift von W. Stroud: on the physical cause of the death of Christ London 1847. Ueber die mystische Bedeutung des Wassers und Blutes aus der Seite Jesu s. Apollinaris von Hierapolis im Chron. Pasch. Vol. I. c. 13. Tertull. de Bapt. c. 16. de Pudicit. c. 22. Augustin. contr. Maxim. lib. II. c. 22. n. 3. (T. VIII. p. 795 ed. Migne).

[2]) Exod. c. 12, 46. Ps. 34, 20.

[3]) Joseph kam wahrscheinlich alsbald nach dem erfolgten Tode Jesu zu Pilatus, und dieser erfuhr so von ihm, daß Jesus schon verstorben sei; weshalb vielleicht Pilatus selbst den Befehl gab, daß an Jesus nicht mehr das Crurifragium vollzogen, sondern er nur noch durchstochen werden solle. Vgl. Aechtsl. der Leidensgesch. S. 170.

Digitized by Google

in einen Garten in eine ganz neue Felsengruft und verschlossen den Eingang mit einem großen Steine.

Zuschauerinnen bei dem Begräbniß Jesu waren zwei Frauen aus Galiläa: Maria Magdalene und Maria, die Frau des Klopas und Schwester der Mutter Jesu. Diese merkten sich den Begräbnißplatz, um nach dem Sabbathe den Leichnam auch noch mit wohlriechenden Salben einzubalsamiren.

Am folgenden Morgen begaben sich die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus und baten ihn, er möge das Grab Jesu bis zum dritten Tage bewachen lassen; denn sie erinnerten sich, daß Jesus früher ausgesprochen habe, nach drei Tagen werde er auferstehen, und befürchteten nun, seine Jünger möchten den Leichnam aus dem Grabe stehlen und dann dem Volke sagen, Jesus sei von den Todten auferstanden; so würde der letzte Betrug schlimmer sein als der erste. Pilatus willfahrte ihnen hierin, indem er ihnen eine Wache überließ sammt der Sorge, das Grab möglichst gut zu verwahren. Da gingen sie hin, versiegelten den Stein vor der Gruft und stellten Soldaten als Wache vor dieselbe.

§. 129.

Jesu Auferstehung.

So lag der Leichnam des Herrn im Grabe bis zum dritten Tage, dem Tage nach dem Sabbath. Am Morgen in der dämmernden Frühe dieses Tages aber bebte die Erde, und ein Engel des Herrn stieg vom Himmel herab, trat hinzu, wälzte den Stein von dem Grabe und setzte sich auf denselben. Sein Ansehen war wie der Blitz und sein Gewand weiß wie der Schnee. Die wachhabenden Soldaten aber bebten vor Furcht und waren Anfangs wie todt, nachher aber ergriffen sie die Flucht.

Kurz darauf, beim ersten Morgengrauen, begab sich Maria Magdalene zu dem Grabe und fand daselbst den Stein weggewälzt, das Grab aber offen und leer. Da lief sie alsbald in die Stadt zurück und verkündigte dies dem Petrus und Johannes, indem sie sagte: „Man hat den Herrn aus dem Grabe genommen, und wir wissen nicht wohin sie ihn gelegt haben."

Unterdessen waren auch die Frauen, Maria, die Schwester der Mutter Jesu, und Salome mit Spezereien und Salben, um Jesus einzubalsamiren,

Digitized by Google

zum Grabe gegangen. Unterwegs hatten sie darüber ihre Besorgniß geäußert, ob sich wohl Jemand finden würde, welcher ihnen den Stein vom Grabe wegwälzte. Als sie aber in die Nähe des Grabes kamen, sahen sie den Stein hinweggewälzt und das Grab offen. Sie gingen nun in die Gruft hinein, konnten aber den Leichnam Jesu nicht erblicken. Während sie so in Verlegenheit da standen, sahen sie plötzlich zwei Männer in blitzenden Gewändern neben sich. Einer von ihnen zur Rechten redete sie an und sprach: „Fürchtet euch nicht! Ihr suchet Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden und nicht hier, so wie er es gesagt hat. Sehet hier ist der Ort, wo er lag. Und erinnert euch wie er zu euch geredet hat als er noch in Galiläa war: Der Menschensohn muß in die Hände sündiger Menschen überliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tage wieder auferstehen. Gehet aber hin und saget seinen Jüngern und dem Petrus, daß er euch voraus nach Galiläa kommen wird, dort werdet ihr ihn sehen, so wie er euch gesagt hat."

Voller Schrecken flohen jetzt die Frauen von dem Grabe und wagten Niemanden etwas zu sagen, weil sie die Furcht überwältigt hatte. Auf dem Wege aber begegnete ihnen Jesus und sprach: „Seid gegrüßt!" Da kamen die beiden Frauen, umfaßten seine Knie und fielen vor ihm nieder. Jesus aber sprach zu ihnen: „Fürchtet euch nicht. Gehet hin, verkündigt meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen sollen; dort werden sie mich sehen."

Währenddem hatten sich Petrus und Johannes auf die Nachricht der Maria Magdalene aufgemacht und sich eilends zum Grabe begeben. Johannes lief aber dem Petrus voraus und kam zuerst an die Stelle. Hier bückte er sich zum Eingange des Grabes und sah die Grabtücher da liegen, in die Gruft selbst aber ging er nicht hinein. Als aber Petrus ankam, da ging dieser alsbald in das Grab und erblickte gleichfalls die Leinwandtücher da liegen, so wie auch das Schweißtuch, welches abgesondert und eingewickelt da lag. Jetzt trat auch Johannes hinein und glaubte, daß Jesus auferstanden sei. Darauf begaben sich die beiden Jünger wieder in die Stadt zurück.

Maria Magdalene aber war abermals zum Grabe gegangen und weinte darüber, daß der Leichnam Jesu nicht mehr im Grabe lag. So bückte sie sich weinend in die Gruft hinein und erblickte zwei Engel in

Digitized by Google

weißen Gewändern da sitzen, den Einen an der Stelle wo das Haupt, den Andern da wo die Füße Jesu gelegen hatten. Die Engel sprachen zu ihr: „Weib, warum weinest du?" Maria erwiderte voller Schmerz: „Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben." Als sie dies gesprochen, wandte sie sich um und Jesus stand vor ihr und sprach: „Weib, warum weinest du? Wen suchest du?" Maria hielt den sie Anredenden für den Gärtner und sagte: „Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wohin du ihn gelegt hast, so will ich ihn holen." Da sprach Jesus zu ihr: „Maria!" Auf dieses Wort erkannte sie Jesus, und sie wandte sich zu ihm hin und rief: „Rabbuni!" d. h. mein Lehrer! Jesus aber sprach zu ihr: „Rühre mich nicht an; denn noch bin ich nicht zu meinem Vater hinaufgestiegen. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." Da gehorchte Maria Magdalene und kehrte zurück um den Jüngern zu verkündigen, daß sie den Herrn gesehen und was dieser zu ihr geredet habe.

So kamen denn bald die Frauen Maria Magdalene, Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, ferner noch Johanna und andere Frauen zu den Aposteln und übrigen Jüngern, ihnen verkündigend, daß der Herr auferstanden und mehreren von ihnen erschienen sei. Diese Verkündigung kam diesen jedoch so unglaublich vor, daß sie dieselbe für einen Traum hielten. Petrus begab sich nochmals zu dem Grabe; konnte aber nichts sehen als die leere Leinwand, welche da lag. So kehrte er verwundert wieder zurück.

§. 130.

Als die Wächter am Grabe Jesu auf ihrer Flucht in der Stadt angekommen waren, begaben sie sich zu den Hohenpriestern und erzählten ihnen den Hergang des Ereignisses bei der Eröffnung des Grabes. Nachdem diese mit den Aeltesten hierüber sich berathen hatten, bestachen sie die Soldaten mit Geld, damit sie aussagen sollten, des Nachts, während sie geschlafen hätten, seien die Jünger Jesu gekommen und hätten den Leichnam gestohlen. Zugleich verbürgten sie sich für ihre Straflosigkeit für den Fall, daß dem Landpfleger hiervon Anzeige gemacht werden sollte. Hiermit zufrieden nahmen die Soldaten das Geld und verfuhren so wie

Digitized by Google

ihnen gelehrt worden war, so daß diese Erzählung sich unter den Juden verbreitete.

§. 131.

Jesus erscheint seinen Jüngern.

An demselben Tage begaben sich zwei Jünger nach dem sechzig Stadien von Jerusalem entfernten Flecken Emmaus [1]) und unterhielten sich während der Reise über alles das, was sich in den letzten Tagen bei ihnen zugetragen hatte. Während ihrer Unterredung näherte sich ihnen Jesus und ging mit ihnen, ohne daß sie ihn erkannten. Jesus fragte sie, über was sie sich so angelegentlich mit einander unterhielten und warum sie niedergeschlagen seien? worauf ihm einer der Beiden, Namens Kleopas, entgegnete: wie es komme, daß er allein von den Bewohnern Jerusalems nicht wisse, was sich in diesen Tagen daselbst ereignet habe. Auf die Frage Jesu: Was dies denn sei? erklärte ihm dieser: Es betreffe Jesus von Nazareth, welcher ein Prophet und gewaltig in That und Wort vor Gott und dem ganzen Volke gewesen sei. Dieser sei von ihren Hohenpriestern und Aeltesten zur Verurtheilung überliefert und gekreuzigt worden. Sie selbst, fuhr er fort, hätten von Jesus die Erlösung Israels gehofft. Jetzt aber sei es schon der dritte Tag, wo sich dieses zugetragen habe. Zwar hätten einige Frauen unter ihnen sie in Schrecken gesetzt, indem sie heute früh zum Grabe gegangen, und nachdem sie den Leichnam nicht gefunden, gekommen seien mit der Aussage: sie hätten eine Engelerscheinung gehabt, und seien von diesen benachrichtigt worden, daß Jesus lebe. Einige von ihnen seien auch zu dem Grabe gegangen und hätten das Grab ganz wie die Frauen berichtet offen gefunden, Jesus aber hätten sie nicht gesehen.

Da sprach Jesus zu den Beiden: „O ihr Unverständigen und von Herzen Trägen, um an Alles das zu glauben, was die Propheten geredet haben. Mußte denn nicht Christus Alles dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?" Hierauf fing er von Moses an und ging alle Propheten durch und erklärte ihnen in allen diesen Schriften die Weissagungen über Christus.

So kamen sie zu dem Flecken Emmaus und Jesus schien jetzt sich von

[1]) Ueber die wahre Lage des Ortes vgl. Winer Realw. u. d. W. u. T. Tobler Topographie von Jerus. S. 536. 538 ff.

Digitized by Google

ihnen trennen und weiter gehen zu wollen. Die beiden Jünger aber drangen in ihn und sagten: „Bleibe bei uns; denn es geht gegen Abend und der Tag hat sich geneigt.“ Da trat er mit ihnen ein, um bei ihnen zu bleiben. Als Jesus sich aber mit ihnen zum Essen niedergelassen hatte, nahm er das Brod, segnete und brach es und gab es ihnen. Jetzt wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten Jesus am Brodbrechen. Dieser aber verschwand plötzlich vor ihren Augen.

Da sprachen die Jünger zu einander: „Wie brannte uns doch das Herz, als er zu uns redete auf dem Wege und wie er uns die Schrift erklärte.“ Hierauf erhoben sie sich noch in derselben Stunde und kehrten nach Jerusalem zurück. Dort war Jesus unterdessen auch dem Simon erschienen. Und als sie an den Ort kamen, wo mit Ausnahme des Thomas die sämmtlichen Apostel und die übrigen Christen bei verschlossenen Thüren aus Furcht vor den Juden versammelt waren, da erzählten ihnen diese alsbald, der Herr sei wirklich auferstanden und dem Simon erschienen. Jetzt erzählten auch diese Beiden die ihnen gewordene Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Emmaus, was er zu ihnen geredet habe und wie sie ihn beim Brodbrechen erkannt hätten.

Als diese noch redeten, stand Jesus plötzlich in ihrer Mitte und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch!“ ich bins, fürchtet euch nicht.“ Nichtsdestoweniger aber waren sie Alle erschrocken und voll Furcht, indem sie einen Geist zu sehen glaubten. Jesus aber beruhigte sie, indem er sprach: „Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Gedanken in euren Herzen auf?“ Hierauf zeigte er ihnen seine Hände und Füße und das Wundmal seiner Seite und sagte: „Betastet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.“

Als die Jünger, obwohl höchlich erfreut und voller Staunen, doch noch immer nicht glauben konnten, daß Jesus selbst in ihrer Mitte sich befinde, sprach er zu ihnen: „Habet ihr etwas zu essen hier?“ Da gaben sie ihm ein Stück gebratenen Fisch und etwas Honigwabe, was er vor ihren Augen aß.

Hierauf sprach er zu ihnen: „Friede sei mit euch! So wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Dann hauchte er sie an und sprach: „Empfanget den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen und welchen ihr sie vorbehaltet, denen sind sie behalten.“

Digitized by Google

Thomas, der Jünger des Herrn, war damals nicht in der Versammlung gegenwärtig, als ihnen Jesus erschienen war. Auf die Nachricht der Jünger, daß sie den Herrn gesehen hätten, glaubte er ihnen nicht; sondern sagte: „Wenn ich nicht die Nägelmale in seinen Händen sehe, und meinen Finger in das Mal der Nägel lege und meine Hand in seine Seite, so glaube ich es nicht." Sein Wunsch ging acht Tage nachher in Erfüllung. Bei verschlossenen Thüren stand Jesus abermals in Mitte der Versammlung und sprach: „Friede sei mit euch!" Darauf sprach er zu Thomas: „Bringe deinen Finger hierher und sieh meine Hände; auch deine Hand lege in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig." Da antwortete Thomas und sprach zu ihm: „Mein Herr und mein Gott!" Jesus aber sprach: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du? Selig sind die, welche nicht sehen und doch glauben."

§. 132.

Erscheinungen Jesu in Galiläa.

Nach der erhaltenen Weisung begaben sich hierauf die Apostel sammt den übrigen Jüngern Jesu nach Galiläa, und versammelten sich nach dem Befehle Jesu auf einem Berge daselbst. Dort erschien Jesus den Eilfen, und sie fielen vor ihm nieder. Einige jedoch zweifelten noch immer. Jesus aber redete zu ihnen und sprach: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Lehret sie Alles halten was ich euch geboten habe, und sieh ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt. Wer glaubt und getauft ist, der wird gerettet werden. Wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Denen aber, welche glauben, werden diese Zeichen nachfolgen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in neuen Sprachen reden und Schlangen aufnehmen, und wenn sie etwas Tödtliches getrunken haben, wird es ihnen nicht schaden. Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden genesen."

§. 133.

Zum zweiten Male erschien Jesus in Galiläa sieben seiner Jünger am See Tiberias. Es hatten sich daselbst zusammen gefunden Petrus,

Digitized by Google

Thomas und Nathanael, die beiden Zebedaiden Johannes und Jakobus und noch zwei der übrigen Jünger. Als Petrus ihnen erklärte, daß er zum Fischfang ausgehen werde, folgten ihm alle diese, und sie stiegen in ein Fahrzeug und fischten die ganze Nacht, ohne jedoch etwas zu fangen.

Am andern Morgen in der Frühe stand Jesus am Gestade und rief sie an, indem er sprach: „Kinder, habet ihr etwas Zukost?" Die Jünger erkannten Jesus nicht und antworteten: „Nein." Da sprach Jesus zu ihnen: „Werfet das Netz zur rechten Seite des Schiffes aus, so werdet ihr finden." Die Jünger gehorchten und fingen nun eine solche Menge Fische, daß sie das Netz nicht mehr zu ziehen vermochten. Johannes erkannte jetzt Jesus zuerst und sprach zu Petrus: „Es ist der Herr!" Auf dieses Wort des Johannes warf Petrus sein Oberkleid ab, stürzte sich ins Wasser und schwamm zu Jesus an das nahe Gestade. Die andern Jünger folgten in dem Fahrzeuge langsam und das Netz schleppend nach. Als sie ans Land kamen, sahen sie ein Kohlenfeuer am Boden angezündet und einen Fisch darauf liegen und Brod daneben, und Jesus sagte zu ihnen: „Bringet von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habet." Da ging Petrus hin und zog das Netz ans Land und fand es angefüllt mit hundert und drei und fünfzig großen Fischen, ohne daß das Netz zerrissen war. Jesus aber sagte: „Kommet her und frühstücket." Die Jünger gehorchten. Aber Keiner von ihnen wagte eine Frage an Jesus zu richten, wer er sei? denn sie wußten, daß es der Herr war. Nun nahm Jesus das Brod und gab es den Jüngern, und vertheilte dann auch den Fisch.

Nachdem sie gegessen hatten, sprach Jesus zu Petrus: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich mehr als diese?" Petrus antwortete: „Ja, Herr! Du weißt, daß ich dich liebe." Da sprach Jesus zu ihm: „Weide meine Lämmer!" Dann fragte er ihn abermals: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich?" Petrus antwortete wieder: „Ja, Herr! du weißt, daß ich dich liebe." Und Jesus erwiderte: „Weide meine Schafe!" Darauf fragte er zum dritten Male: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich?" Da ward Petrus traurig und sprach: „Herr, du weißt Alles, du weißt, daß ich dich liebe." Jesus antwortete: „Weide meine Schafe."

Nachdem so Petrus dreimal seine Liebe zu Jesus öffentlich bekannt hatte und ihm, entsprechend dem früheren Vorgange bei Cäsarea Philippi, in der Antwort Jesu die Obergewalt und Leitung der Kirche Christi über-

Digitized by Google

tragen worden war, wurde ihm auch vom Herrn angekündigt, durch welchen Tod er als Bekenner Christi Gott verherrlichen werde. Jesus fuhr nämlich fort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest; wenn du aber alt bist, so wirst du deine Hände ausstrecken und ein Anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst." Dann sprach er zu ihm: „Folge mir nach!" Während nun Petrus dem Herrn gehorchend ihm folgte, blickte er zurück und sah, daß auch Johannes nachfolgte. Da wagte er, der eben eine Beauftragung und außerdem eine Weissagung über seinen Tod erhalten hatte, an Jesus eine Frage wegen des Johannes, des geliebten und vielfach ausgezeichneten Jüngers Jesu, zu richten, und sprach: „Herr, was wird aber mit diesem werden? Jesus antwortete: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? Du, folge mir nach." Diese Worte Jesu in Betreff des Johannes gaben später, als dieser Jünger ein sehr hohes Alter erreichte, Veranlassung zu einer Meinung unter den Christen, daß dieser Jünger nicht sterben, sondern die Wiederkunft des Herrn erleben werde; eine Auffassung, welcher der betagte Johannes selbst am Schlusse seines Evangeliums berichtigend entgegen trat.

§. 134.

Die Himmelfahrt Jesu.

Vierzig Tage hindurch verweilte der von den Todten auferstandene Heiland auf Erden, erschien seinen Jüngern und redete mit ihnen vom Reiche Gottes. Auf sein Gebot begaben sie sich aus Galiläa wieder nach Jerusalem und versammelten sich am vierzigsten Tage seiner Auferstehung auf dem Oelberge. Dort erschien ihnen Jesus noch ein Mal, und erinnerte sie an seine früheren Belehrungen über die Nothwendigkeit, daß Alles erfüllt würde, was im Gesetze Moses und in den Propheten und Psalmen von ihm geschrieben stehe. Alsdann schloß er ihnen ihren Verstand auf, so daß sie die Schrift verstanden, und erklärte ihnen, daß nach der Schrift Christus habe leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen müssen, und daß auf seinen Namen von Jerusalem anfangend unter allen Völkern Buße und Vergebung der Sünden verkündigt werden müsse. Darauf berief er sie, auf die er die Verheißungen seines Vaters sende, zu

Digitized by Google

Zeugen hierfür und befahl ihnen in Jerusalem zu bleiben und dort der Verheißungen des Vaters zu harren, bis sie mit dem heiligen Geiste getauft und mit der ihnen verheißenen Kraft aus der Höhe ausgerüstet sein würden.

Damals fragten die Jünger den Herrn, ob er in dieser Zeit das Reich Israel (als Messiasreich) wieder zurückbringen werde? Jesus aber erwiderte ihnen, daß es ihnen nicht zustehe, die Zeit oder die Stunde seiner Wiederkunft zu wissen, die der Vater nach seiner Machtvollkommenheit festgesetzt habe. Sie aber würden Kraft empfangen, indem der heilige Geist über sie kommen werde, und sie würden seine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.

Nach diesen Worten erhob Jesus seine Hände und segnete seine Jünger. Dann ward er vor ihren Blicken aufgehoben und eine Wolke entrückte ihn vor ihren Augen.

Die Jünger waren sämmtlich zur Erde niedergefallen und blickten gen Himmel empor, wo Jesus entschwand. Da standen plötzlich zwei Männer neben ihnen in weißen Gewändern und sprachen: „Galiläische Männer! was steht ihr da und blicket gen Himmel? Dieser Jesus, der von euch hinweg in den Himmel aufgenommen ist, wird also wieder kommen, gleichwie ihr ihn sahet hingehen in den Himmel."

Hierauf kehrten sämmtliche auf dem Oelberge versammelten Jünger voll Freude im Herzen nach Jerusalem zurück, um daselbst die ihnen verheißene Sendung des heiligen Geistes zu erwarten.

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.

Digitized by Google

Berichtigungen.

Seite 20 Zeile 7 statt gegründetes l. gegliedertes.
„ 55 Note 1 „ Marini l. Marmi.
„ 64 Zeile 1 v. u. statt konnte l. könnte.
„ 69 Note 2 l. φωτίζον.
„ 72 Zeile 2 l. 1606.
„ 93 Note 3. 1 l. Βεθλεέμ.
„ 180 Zeile 13 l. jenen.
„ 228 Note 1 Zeile 7 l: Verschuldung.

Digitized by Google

Die

Evangelien,

nach

ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung

von

Dr. *Adolf Hilgenfeld*,

a. o. Professor der Theologie und Assistenten der akademischen Bibliothek in Jena.

Leipzig,

Verlag von S. Hirzel.

1854.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Es kann in vielfacher Hinsicht als ein gewagtes Unternehmen erscheinen, die Entstehung und Beschaffenheit der kanonischen Evangelien gegenwärtig einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Untersuchung zu unterwerfen. Es giebt in der That für die geschichtliche Forschung über diese Hauptquellen des Lebens Jesu kaum eine ungünstigere Zeit, als die unsrige. Die Ursachen sind ja hinlänglich bekannt, durch welche eine der freien, ächt protestantischen Schrift- und Geschichtsforschung grundsätzlich feindselige Richtung gegenwärtig so gekräftigt ist, dass jede kritische Geschichtsforschung bei einem grossen Theile der heutigen Theologen fast selbstverständlich als Ausfluss von Pantheismus, Atheismus und Antichristenthum gilt. Man hat auf dieser Seite natürlich keine Ahnung von der Stellung, die schon ein Origenes zu den biblischen Schriften einnehmen konnte, welcher ungeachtet der geschichtlichen Verstösse und Unrichtigkeiten, die er in den Evangelien und andern biblischen Schriften nicht verkannte, gleichwohl an eine Seele und einen Geist der Schrift glaubte, an eine höhere Wahrheit, auf welche gerade jenes Ungeschichtliche den Blick hinlenken sollte. Allein der ächte Geist des Protestantismus wird auch künftig auf diesem wie auf jedem andern Gebiete der theologischen Wissenschaft seine Werkzeuge finden, deren Streben zwar nicht das blosse Verneinen und Zerstören sein wird, welche sich aber auch nicht gleich den thörich-

Digitized by Google

ten Galatern (vgl. Gal. 3, 3) von der Höhe der christlichen Geistesreligion in die Aeusserlichkeit einer ächt judaistischen Buchstaben- und Gesetzesreligion zurückwerfen lassen.

Aber auch wenn man von den offenen Anfeindungen und Verdächtigungen absieht, welche in unsrer Zeit jedes wissenschaftliche Werk zu gewärtigen hat, kann man nur mit einem muthigen Entschluss das Gebiet der Evangelienforschung betreten, welches nicht bloss an sich zu den schwierigsten und dunkelsten gehört, sondern auch gerade jetzt eine wahrhaft chaotische Verwirrung der Ansichten darstellt. Giebt es überhaupt einen Ausweg aus diesem Labyrinth, so kann er nur durch die allseitige Durchforschung der einzelnen Evangelien erreicht werden, welche sich in ihrer innern und äussern Vollständigkeit von selbst zu der Einheit einer umfassenden Gesammtauffassung zusammenschliesst. Wie sich die gegenwärtig in ihrem ganzen Umfang durchgeführte und begründete Auffassung der evangelischen Darstellungen zu den gangbaren und streitigen Ansichten verhält, ist in der Einleitung ausführlich und ohne Menschenfurcht entwickelt worden, so dass ich hier um so lieber von *Ewald's* Ausfällen auf meine Schriften und meine Person schweige*). Es ist daselbst auch hinlänglich dargelegt worden, wie sich meine rein *literarhistorische* Auffassung zu der tendenzkritischen D. *Baur's* verhält. Bei aller Anerkennung der hohen wissenschaftlichen Förderung der Baur'schen Evangelienkritik glaubte ich doch einen ganz verschiedenen Weg einschlagen zu müssen. Weil ich vor Allem den stetigen Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung zu erkennen suchte, konnte ich nicht sowohl in dem Ungeschichtlichen und Spätesten, sondern vielmehr nur in dem Ursprünglichsten und Aeltesten, was dem geschichtlichen Sachverhalt noch am nächsten steht, meinen Ausgangspunct nehmen, und je mehr ich die Geschichte der Evangelien-Literatur zu mei-

*) Mein letztes Wort über das Verfahren eines Mannes, dessen Verdienste auf dem Gebiete des Alttestamentlichen und Orientalischen ich noch immer aufrichtig anerkenne, habe ich ohnehin in den Theolog. Jahrbüchern 1852, S. 304 geredet.

Digitized by Google

ner Hauptaufgabe machte, desto mehr kommt es mir hauptsächlich auf Dreierlei an. 1) Den ursprünglichsten *Anfang* der Evangelienbildung glaube ich in dem apostolischen Kern des Matthäus-Evangelium gefunden zu haben, welcher sich von seiner kanonischen Bearbeitung noch ziemlich sicher ausscheiden lässt. Gern habe ich namentlich hier bei aller Abweichung die Anregung und Förderung der Untersuchungen *Köstlin's* anerkannt. 2) Der *stetige Fortschritt* der evangelischen Geschichtschreibung hängt mir wesentlich an der schon zweimal vertheidigten Stellung des Markus vor Lukas, so dass der milde Petrinismus des Markus auch innerlich den Uebergang von dem Judenchristenthum des Matthäus zu dem Paulinismus des Lukas vermittelt*). 3) Den wesentlichen *Abschluss* der gesammten Evangelienbildung finde ich auch jetzt noch in dem Johannes-Evangelium. Ich habe meine bereits vor fünf Jahren veröffentlichte Ansicht über dieses Evangelium nach wiederholter Prüfung und mit eingehender Berücksichtigung der neuern Bearbeitungen von *Brückner*, *Luthardt* und *Meyer* auf's Neue vorgetragen, und wie ich hoffe, in dem vollständigen Zusammenhang meiner Gesammtansicht über die Evangelien fester begründet, als es bei der frühern Einzeldarstellung des johanneischen Lehrbegriffs möglich war**).

Zu den ältern Einzelforschungen, auf welchen die gegenwärtige Gesammtdarstellung der Evangelien beruht, gehören auch meine „Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcions" (Halle 1850) insofern, als ich durch dieselben zuerst meine Ueberzeugung von der höchsten Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangelium und von der höhern Ursprünglichkeit des kanonischen Lukas in Vergleichung mit dem Evangelium des Marcion begründet habe***). Uebrigens

*) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und die Rechtfertigung derselben in den Theol. Jahrbüchern 1852, S. 103 f. 259 f.

**) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff, Halle 1849.

***) Beides übersieht, wie ich glaube, ein sonst sehr höflicher ungenannter Recensent des erwähnten Werks in dem Theolog. Literaturblatt zur All-

Digitized by Google

wird das gegenwärtige Werk im Verhältniss zu meinen frühern Arbeiten wohl durchgängig das Zeugniss geben, dass ich gegen mich selbst kritisch genug gewesen bin und auch von Andern gern gelernt habe. Um so willkommener sollen mir auch künftig aufrichtig eingehende Prüfungen des Ganzen oder des Einzelnen sein, welche ohne die leidigen Vorurtheile, mit denen so Manche an meine Untersuchungen oder auch ganz an ihnen vorüber gehen, nur die Sache selbst und die Förderung der Wissenschaft im Auge haben. In dieser Hoffnung sei die Saat, welche die gegenwärtige Schrift ausstreut, einer höhern Obhut anvertraut!

Jena d. 9. August 1854.

D. Verf.

---

gemeinen Kirchenzeitung 1853, Nr. 93. 94, welchen ich auch noch zur Orientirung über das eigenthümliche, unkanonische Evangelium Justin's auf einen ganz übersehenen Aufsatz von mir in den Theol. Jahrbüchern 1852, S. 400 f. verweisen möchte. Ich glaube überhaupt, dass Hr. *L.* die mehr als bloss negative wissenschaftliche Förderung meiner Untersuchungen richtiger und unbefangener würdigen würde, wenn er mit seinen schätzbaren Anzeigen nicht fast drei Jahre warten wollte.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

1. Die Anfänge der Evangelienkritik 2
2. Bruch der Evangelienkritik mit dem kirchlichen Glauben . . . 8
   a) Der Streit über die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte 8
   b) Die Tendenzkritik und ihre Gegner 21
3. Die gegenwärtige Aufgabe der Evangelienforschung 41

Das Evangelium des Matthäus.

I. Der Inhalt des Matthäus-Evangelium 46

A. Die Vorgeschichte 46
B. Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa 54
C. Jesu Reise nach Jerusalem und seine letzten Schicksale 93

II. Ergebniss über das Matthäus-Evangelium 106

Das Evangelium des Markus.

I. Der Inhalt des Markus-Evangelium 125

A. Die Vorgeschichte 125
B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 126
C. Reise Jesu nach Jerusalem, Leiden und Auferstehung 141

II. Ergebniss über das Markus-Evangelium 144

Das Evangelium des Lukas.

I. Der Inhalt des Lukas-Evangelium 155

A. Die Vorgeschichte 156
B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 164
C. Die Reise Jesu nach Jerusalem 182
D. Die letzten Schicksale Jesu in Jerusalem 210

Digitized by Google

Seite
II. Ergebniss über das Lukas-Evangelium 218
1. Die schriftstellerische Beschaffenheit 218
2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct des Evangelisten . . 220
3. Ort und Zeit der Abfassung 224

Das Evangelium des Johannes.

I. Der Inhalt des Johannes-Evangelium 231
A. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu 234
B. Die Verherrlichung Jesu durch Tod und Auferstehung 301
II. Ergebniss über das Johannes-Evangelium 321
1. Die schriftstellerische Beschaffenheit 321
2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct 330
3. Der Ursprung des Johannes-Evangelium 336

Digitized by Google

Einleitung.

Es giebt keine wichtigere Frage auf dem ganzen Gebiet der geschichtlichen Theologie, als die Frage nach dem wahren Bestand der evangelischen Geschichte, welche den Anfang der gesammten Entwickelung des Christenthums in sich schliesst. Namentlich drängen alle Forschungen über das Urchristenthum auf diesen Ausgangspunct zurück. Alles, was später aus dem Schooss des Christenthums hervorwuchs, weist auf diese Geschichte als auf seine ursprüngliche Wurzel zurück. Sie ist nun freilich in den kanonischen Evangelien gegeben. Aber so, wie sie hier vorliegt, ist sie auch wesentlich von jeder andern Geschichte unterschieden, ihre biblische Darstellung weicht von den sonst gültigen und anerkannten Gesetzen des geschichtlichen Werdens ab. Je mehr also diese Gesetzmässigkeit der Geschichte zum Bewusstsein kommt, desto nothwendiger löst sich das unmittelbar gläubige Verhältniss zu den evangelischen Darstellungen auf, und das Bewusstsein nimmt eine kritische Stellung zu denselben ein. Diese kritische Stellung ist gegenwärtig so sehr eine Thatsache, welche nicht ohne Weiteres rückgängig gemacht werden kann, dass wir *die Entstehung und Geschichte des kritischen Standpuncts* verfolgen müssen, um unsre *Aufgabe* zu erkennen. Der kritische Standpunct war erst seit der Befreiung des Bewusstseins von der kirchlichen Auctorität möglich. Solange man die Evangelien nur mit dem überlieferten Glauben der Kirche betrachtete, konnte die Evangelienforschung nur in der *Harmonistik* bestehen. Sind die vier Evangelien im Grunde nur ein einziges, nämlich ein vierfach gestaltetes, wie Irenäus sagt, sind sie alle aus einer gleich untrüglichen Eingebung des heiligen Geistes entstanden: so stellen sie ja nur eine und dieselbe Geschichte der irdischen Erscheinung des göttlichen Logos dar, und die Vierzahl der Evangelisten enthält nur den Unterschied der Werkzeuge jener höhern Eingebung in sich, durch welche die Verschiedenheit zum Einklang aufgehoben wird. Die Forschung hat nichts Andres zu thun, als aus den vier Darstellungen des Lebens Jesu eine einzige, vollständige zu machen. Es ist hier kein wesentlicher Unterschied, ob man mit *Augustinus* und *Chemnitz* wenigstens eine Verschiedenheit der Anord-

Digitized by Google

nung und Ausführlichkeit bei den einzelnen Evangelisten anerkannte, oder aber mit *Osiander* selbst die Zeitfolge jeder evangelischen Darstellung buchstäblich festhielt [1]). Aber das harmonistische Interesse musste aufhören, seit der Glaube an das Wunderbare wankte. Konnte freilich *Paulus* seinen Unglauben an die Wunder mit dem Glauben an die geschichtliche Treue der Evangelien vereinigen, so war doch diese Selbsttäuschung nur vorübergehend möglich. Mit dem Glauben an die unmittelbare göttliche Eingebung der heiligen Schriften und an die wunderbare Durchbrechung der Weltgesetze hört auch die Harmonistik auf, und die Entwickelung der Kritik beginnt. Aber freilich musste die Kritik der evangelischen Geschichte erst innerlich ausgebildet werden und erstarken, ehe ihr Gegensatz gegen die kirchlich-gläubige Ansicht zu klarem Bewusstsein kommen konnte.

1. Die Anfänge der Evangelienkritik.

War es der Inhalt der Evangelien selbst, gegen welchen schon die englischen Deisten und Naturalisten ihre Angriffe gerichtet hatten, welchen der Wolfenbüttelsche Fragmentist als eine rein menschliche Geschichte behandelte, so schlug der deutsche Rationalismus im Allgemeinen den ernstern Weg der Quellenforschung ein. Der erste Zeitraum der Evangelienkritik wird besonders durch die verschiedenen Hypothesen bezeichnet, durch welche man *den Ursprung der Evangelien*, namentlich der synoptischen, erklären wollte. Diese Versuche traten so sehr in den Vordergrund, dass sich erst am Ende dieses Zeitraums das Streben auf die evangelische Geschichte richtet.

Nachdem schon *Griesbach* das eigenthümliche Verhältniss, in welchem das Evangelium des Markus zu den beiden andern synoptischen steht, genauer untersucht hatte [2]), war es erst *Eichhorn*, welcher über den Ursprung der Evangelien eine umfassende Hypothese aufstellte, und hiermit, wie er selbst sagt, den ersten Versuch einer höhern Kritik an den Schriften des Neuen Testaments durchführte [3]). Der Mittelpunct dieser Ansicht ist bekanntlich die Hypothese eines schriftlichen Urevangelium, welches das Gemeinsame der synoptischen Evangelien enthielt, und für die ganze Evangelienbildung, mit Ausnahme des zu eigenthümlichen johanneischen Evangelium, als die ursprüngliche Wurzel gelten sollte. Stellt man so den Inbegriff des Gemeinsamen als Urevangelium an die Spitze aller Evangelien, so können diese nur als erweiterte Bearbeitungen jener Urschrift erscheinen; aber diese Erweiterung kann auch nicht wohl durch ihre Aufeinanderfolge, durch die Benutzung der ältern Vorgänger vermittelt werden,

1) Vgl. *Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, S. 2 f. *Hase*, Leben Jesu 4. Aufl. S. 20 f.

2) Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, Jen. 1789. 90. (Opuscula academica ed. Gabler II, p. 358 sq.).

3) Einleitung in das Neue Test., Theil 1. Gött. 1804, 2. Aufl. 1820. Ueber die Bedeutung dieses Werks vgl. *Baur*, Krit. Untersuch. S. 23 f. und: Die Einleitung in das N.T. als theol. Wissenschaft, ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwickelungsgang und ihr innerer Organismus, Theol. Jahrb. 1850, S. 542 f.

Digitized by Google

weil in diesem Falle das älteste kanonische Evangelium an die Stelle des Urevangelium treten, und das rein quantitative Verhältniss der Urschrift zu ihren Erweiterungen zu sehr durch die innere Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten, also qualitativ bestimmt gedacht würde. Darf also kein Synoptiker den andern benutzt haben, so muss die Vermittelung zwischen jener gemeinsamen Grundlage und der Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien jenseits der kanonischen Evangelien durch eine weitläuftige Reihe von Schriften vollzogen werden, in welchen das aramäische Urevangelium so lange übersetzt und durch Zuthaten erweitert wurde, bis es seine dreifache kanonische Gestaltung annahm, in welcher zwar das Gemeinsame mehr oder weniger geblieben, aber durch jene Zwischenstufen auch eine bedeutende Abweichung eingetreten ist. Zu einem so weitläuftigen und künstlichen Hypothesensystem wurde *Eichhorn* dadurch getrieben, dass er von vorn herein eine nur quantitative und äusserliche Vorstellung von dem Fortschritte der Evangelienbildung zum Grunde legte, wie ja seine Zusammenfassung des Gemeinsamen in dem ursprünglichen Evangelium noch ein Stück der alten Harmonistik ist. Allein obgleich schon die Künstlichkeit und Weitläuftigkeit eine bleibende Anerkennung dieser Theorie verhindern musste, darf es doch als ihr bleibendes und wesentliches Verdienst gelten, dass sie die Evangelien, deren unmittelbar göttlicher Ursprung in dem überlieferten Glauben der alten Kirche als etwas schlechthin Gegebenes feststand, zuerst unter den geschichtlichen Gesichtspunct *eines schriftstellerischen Fortschritts* stellte. Diese literarhistorische Auffassung hat daher gerade durch den Widerspruch, welchen sie hervorrufen musste, den weitern Fortschritt der Forschung eingeleitet.

An das Eichhorn'sche Hypothesengebäude schlossen sich bei allem Widerspruch drei weitere Versuche an, die Entstehung der Evangelien zu erklären. An die Stelle jenes weitläuftigen schriftstellerischen Fortschritts jenseits der kanonischen Evangelien suchte *Hug* [1]) den einfachen Fortschritt der kanonischen Evangelienbildung zu setzen, in welchem der kanonische Matthäus die Stelle des Urevangelium einnimmt, welches zuerst durch Markus nach der Ordnung der Zeitfolge bearbeitet wurde. Lukas unterwarf dann seine Vorgänger neuen Prüfungen, um Alles möglichst zu berichtigen und zu ergänzen. Endlich gab Johannes den Berichten seiner Vorgänger die letzte Vollendung durch Aufsammlung alles Uebriggelassenen. Diese Ansicht bezeichnet einen sehr wichtigen Fortschritt der Evangelienforschung, nicht nur weil sie sich streng an das Gegebene hält, sondern besonders, weil sie in der kritischen, nachhelfenden Stellung jedes Evangelisten zu seinen Vorgängern die rein äusserliche und quantitative Vorstellung des Fortschritts der Evangelienbildung schon durchbricht, freilich ohne eine Ahnung von den Folgen dieses Schritts. Auch *Gieseler* hat das Verdienst, eine neue Seite angeregt zu haben [2]). Sollte seine Hypothese eines mündlichen, durch die Gewohnheit des Vortrags ziemlich

1) Einleitung in die Schriften des Neuen Test., Tübingen 1808.

2) In dem historisch-kritischen Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipz. 1818.

Digitized by Google

befestigten Urevangelium auch nur eine neue Wendung der Eichhorn'schen Hypothese sein, mit welcher sie die Annahme eines vorkanonischen Anfangs der Evangelienbildung festhält, und konnte es auch nicht gelingen, eine so feste und wörtliche Ausprägung des Gemeinsamen in dem ursprünglichen Vortrag der evangelischen Geschichte denkbar zu machen, oder den Gegenbeweis des lukanischen Prologs zu beseitigen: so war es doch ganz berechtigt, dass der Fortschritt der Evangelienbildung aus der todten Büchermacherei in die lebendige Bewegung des kirchlichen Lebens hinübergeleitet wurde, und man kam auf diesem Wege durch Anknüpfung an die urchristlichen Lebensverhältnisse dem geschichtlichen Boden schon näher. In andrer Weise hat gleichzeitig auch *Schleiermacher* die Evangelienforschung gefördert [1]). Er hat nämlich die schwachen Seiten des Eichhorn'schen Systems sehr gut aufgedeckt. Er konnte es sich nicht denken, wie die guten Evangelisten, von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, noch dazu in verschiedenen Zungen, umgeben, abwechselnd aus einem in's andre schauten und ihre Werke so zusammenschrieben. Hiermit schien ihm die Vorstellung einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts in die Urzeit des Christenthums eingeführt zu werden. *Schleiermacher* trat daher in den entschiedensten Gegensatz gegen die Eichhorn'sche Ansicht. Er hielt ja nicht einmal, wie *Hug*, die Annahme eines einheitlichen Anfangs der Evangelienbildung fest, sondern er blieb gleich anfangs bei einer Mehrheit von Quellen stehen. Er versuchte die Annahme, dass von der evangelischen Geschichte zuerst nur einzelne Begebenheiten und Reden aufgezeichnet und zu kleinern Sammlungen verbunden wurden. Die zusammenhangslose Mannigfaltigkeit des Stoffs sollte also das Erste, Ursprüngliche, die Einheit der evangelischen Geschichte erst das Spätere und Gemachte sein. Wie wenig ist es aber trotz alles Scharfsinns dieser Ansicht gelungen, sich an dem Lukas-Evangelium zu bewähren, welches in eine Menge für sich bestehender Theile aufgelöst wurde, so dass der Evangelist nur als ein Sammler und Ordner erschien! So kam man ja unvermerkt der Eichhorn'schen Vorstellung wieder näher. Ist es denn ein so grosser Unterschied, ob Lukas, wie *Eichhorn* meinte, aus mehrern vollständigen Evangelien, oder, wie *Schleiermacher* behauptet, aus vielerlei Aufsätzen, die er gleich einem Redacteur unsrer Zeit unverändert aufnahm, sein Evangelium zusammenschrieb? Entsteht das Evangelium nicht auch hier auf eine sehr äusserliche, rein quantitative Weise? Etwas einfacher war *Schleiermacher's* Versuch über die Evangelien des Matthäus und des Markus [2]). Hier wurden die vereinzelten Aufsätze doch schon zu grössern Sammlungen, Grundschriften, welche den Kern dieser Evangelien bilden sollten, wie die Redensammlung des Matthäus, der papianische Markus. Aber auch so kam *Schleiermacher* über die Vor-

1) Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, 1817. (Werke zur Theologie Bd. 2, S. 1—220).

2) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Theol. Stud. und Kritiken 1832, S. 736 f. (Werke zur Theol. Bd. 2, S. 363 bis 392).

Digitized by Google

stellung zusammenhangsloser Anfänge der Evangelienbildung nicht hinaus, und so richtig er daran erinnerte, dass man jedes Evangelium für sich betrachten, jedem einzelnen Evangelisten auf die Spur zu kommen trachten solle, so hat er sich doch nicht zu der Einsicht in einen zusammenhängenden Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung erhoben. Je weiter also die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung der Evangelien auseinander gingen, desto erklärlicher ist das im Ganzen eklektische Verfahren, welches *de Wette* [1]) und *Credner* [2]) beurkunden. Alle diese Untersuchungen waren noch zu keinem durchschlagenden Endergebniss gelangt.

Die verschiedenen Hypothesen über die Entstehung der synoptischen Evangelien enthielten den Gegensatz gegen die Annahme einer durchgängigen Glaubwürdigkeit der kanonischen Evangelien unmittelbar in sich. Denn welche Bürgschaft hat man für die völlige Geschichtlichkeit von Evangelien, welche entweder aus so vielen Erweiterungen der evangelischen Urschrift, oder aus der gedächtnissmässigen Fortpflanzung der ursprünglichen Ueberlieferung, oder aus der Sammlung verschiedener schriftlicher Aufzeichnungen hervorgegangen sind, oder von Evangelien, an denen die Nachfolger noch Manches zu berichtigen und zu ergänzen fanden? Es ist daher begreiflich, dass man anstatt des Matthäus, dessen Aechtheit ohnehin von *D. Schulz* bestritten wurde [3]), das *johanneische Evangelium* als die glaubwürdigste Darstellung eines Augenzeugen besonders ergreifen musste. Es war namentlich *Schleiermacher,* welcher in diesem mystisch-speculativen Evangelium seine volle Befriedigung und Entschädigung für die wankende Glaubwürdigkeit der Synoptiker fand. Kam aber der Unterschied der synoptischen und der johanneischen Darstellung, welchen *Schleiermacher* sehr richtig fühlte, immer mehr zum Bewusstsein, so konnte man ja mit gleichem Recht auch auf die Seite der Synoptiker gegen Johannes treten. So übereilt und machtlos auch die ersten Angriffe auf die Aechtheit dieses Evangelium sein mochten, so machten doch *Bretschneider's* Probabilien einen tiefern Eindruck, welche vom Standpunct der synoptischen Darstellungen aus die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangelium bestritten [4]). Diese merkwürdige Schrift hob den Unterschied der beiderseitigen Darstellungen so scharf hervor und griff die herkömmliche Ansicht über das johanneische Evangelium, in welcher man sich schon ganz sicher glaubte, so gründlich an, dass sie durch das Aufsehen und den Widerspruch, welchen sie hervorrief, schon ein gewisses Vorspiel des Strauss'schen Werks über das Leben Jesu wurde. Zog nun auch *Bretschneider* in Folge des heftigen Widerspruchs seine Ansicht selbst zurück, so liess sich doch das einmal Ausgesprochene nicht wieder völlig rückgängig machen, und unbefangene Theologen, wie *de Wette,* mussten sich wenigstens

1) Lehrb. d. histor.-krit. Einleitung in das Neue Test., 1. Ausg. 1826, vgl. *Baur's* angeführte Abhandlung Theol. Jahrb. 1851, S. 83 f.
2) Einleitung in das Neue Test., Theil 1, Abtheilg. 1, S. 160 f. 1836.
3) In der Beilage zu seiner Schrift über das heil. Abendmahl, 1824.
4) Probabilia de evang. et epist. Joannis Apost. indole et origine, Lips. 1820.

Digitized by Google

die Möglichkeit gestehen, dass die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangelium nicht über alle Zweifel erhaben sei. Doch blieb die Vorliebe für dieses Evangelium so sehr herrschend, dass man den apostolischen Ursprung des Matthäus-Evangelium um so eifriger bestreiten zu müssen glaubte [1]). Nur *Kern* nahm sich des Matthäus an, weil er die Gefahr eines so parteilichen Verfahrens erkannte. Wenn man einmal einen Synoptiker verwerfe, *weil* zwischen ihm und Johannes eine Differenz stattfinde, so werde zuletzt auch wieder an das johanneische Evangelium die Reihe kommen, und wenn dann die Kritik ihren Angriff so scharfsinnig erneuere, wie er auf Matthäus gerichtet sei, so werde die Schlichtung des Streits abermals nicht geringe Mühe verursachen [2]). Es war hiermit ein sehr richtiges Vorgefühl von der Nähe eines entscheidenden Schlages ausgesprochen, und es ist bezeichnend, dass *Strauss* kurz vor dem Erscheinen seines Lebens Jesu in einer Beurtheilung dieser Schriften über das Matthäus-Evangelium die List der Vernunft zur Anschauung gebracht zu haben glaubte, welche ihren Werkzeugen die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benehme, damit sie, um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr grosses Werk fördern, welches die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste ist [3]).

So drängte die Kritik der Evangelienschriften, je mehr sie von einem wirklichen Abschluss fern, und von subjectiver Vorliebe für den Inhalt des einen oder des andern Evangelium abhängig blieb, je weniger sie überhaupt über das Verhältniss der beiderseitigen Darstellungen zu einer festen Entscheidung gelangte, mit Nothwendigkeit auf die Sache selbst, auf den Inhalt der Evangelien, die evangelische Geschichte, hin. Hatte das gebildete Zeitalter den alten Wunderglauben bereits aufgegeben, so war man doch auch über die natürliche Erklärungsweise eines *Paulus* längst hinaus gekommen. Aber um so ungewisser blieb man über den eigentlichen Thatbestand der evangelischen Geschichte. Es fragte sich vor Allem, wie das Uebernatürliche und Ausserordentliche ihres Inhalts anzusehen und zu erklären sei. Die *mythische* Erklärung musste sich hier immer mehr Eingang verschaffen, je mehr man sie auf andern Gebieten religiöser Geschichte, des Heidenthums und der Alttestamentlichen Religion, bereits durchgeführt hatte. Waren hier unleugbar Ideen in geschichtlicher Weise dargestellt, so musste sich auch das Uebernatürliche der evangelischen Geschichte unter denselben Gesichtspunct stellen. Am weitesten dehnte *de Wette* den sagenhaften und mythischen Charakter auf die drei ersten Evangelien aus [4]). Und diese mythische Auffassung rief, so beschränkt sie durchgeführt wurde, schon den gleichmässigen Widerspruch der gewöhnlichen Rationalisten und eines solchen Supranatura-

1) Vgl. *Sieffert*, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1832, *Schneckenburger*, über den Urspr. d. ersten kanon. Ev. 1834.

2) *Kern*, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1834, Heft 2, S. 110.

3) In den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1834, abgedruckt in den Charakteristiken u. Kritiken S. 235—285.

4) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu 2. Aufl. I, S. 55 f.

Digitized by Google

lismus hervor, welchem, wie *Strauss* sagt, nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Inhalt, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen hat. Allein diese beiden Richtungen waren von der theologischen Zeitbildung schon überflügelt, und so wurde man, wenn man nicht mit *Olshausen* durch mystische Philosophie das Uebernatürliche der Geschichte für den neuern Geschmack zubereiten wollte, immer mehr dahin gedrängt, sich für die äussere Geschichtlichkeit des Uebernatürlichen mit seinem innern Gehalt zu entschädigen. Um so näher lag aber die Frage nach dem eigentlichen Thatbestand der evangelischen Geschichte, und es ist daher eine wichtige Zeiterscheinung, dass *Hase* den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu machte [1]). Dieses Werk, welches sich zwischen die altgläubige und die altrationalistische Ansicht stellt, theilt im Allgemeinen die Vorliebe für das johanneische Evangelium, in dessen Rahmen auch der synoptische Evangelien-Inhalt eingefügt wird. Wo beide Darstellungen unvereinbar sind, wie es bei dem Monatstag des letzten Mahls und der Kreuzigung Jesu der Fall ist, da fehlt die letzte Entscheidung. Der Auffassung der evangelischen Geschichte liegt hier die Grundansicht von der Gottmenschheit Jesu zum Grunde, aber in solcher Fassung, dass das Verhältniss des Göttlichen und des Menschlichen als ein innerliches und geistiges, das ächt Menschliche als die Darstellung des Göttlichen erkannt wird. Daher ist dieses Werk der erste Versuch, das Leben Jesu unter den Gesichtspunct *einer ächt geschichtlichen Entwickelung* zu stellen. In der That hat *Hase* mit der menschlichen Entwickelung Jesu wirklich Ernst gemacht, wie man namentlich aus den beiden anstössigsten Puncten seiner ursprünglichen Darstellung sieht, aus der Vermuthung, dass Jesus in seiner Zeit und in seiner Jugend kein weibliches Herz fand, das dem ehelichen Bunde mit ihm gewachsen war, und aus der Behauptung, dass sein messianischer Plan ursprünglich eine politische, nationale Bestimmtheit hatte, erst später eine rein geistige und sittliche Richtung erhielt [2]). So liegt auch der Schleiermacher'sche Begriff des Wunders als der religiösen Betrachtung jeder Wirksamkeit Gottes in der Welt zum Grunde. Aber gleichwohl hat *Hase* diese Grundansichten schwerlich so folgerichtig durchgeführt, dass er über der rationalistischen und der orthodoxen Ansicht eine höhere Auffassung dauernd begründet hätte. Obgleich die Wirksamkeit Gottes wohl nicht *aus*, aber *nach* den Gesetzen der Natur erfolgen, obgleich in Jesu nichts vorausgesetzt werden soll, wodurch eine wahrhaft menschliche Entwickelung aufgehoben würde: so werden doch noch so manche Thatsachen festgehalten, welche nur über die Grenze unsrer Naturkenntniss und Naturkraft hinausgehen sollen, wie die Weinverwandlung in Kana, die wunderbare Speisung (weil die Natur vielleicht nach unbekannten Gesetzen in einem Moment dasselbe, was sonst in der Zeit zwischen Saat und Ernte geschieht, vollbringen konnte). Bei andern Wundern wird

1) Das Leben Jesu, ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, Leipz. 1829, 4. Aufl. 1853.

2) Vgl. *Hase's* Streitschriften Heft 1, S. 61 f. 105 f.

Digitized by Google

eine bestimmte Entscheidung vermieden, wie bei dem Jüngling zu Nain, der Verklärung Jesu, dem Stater im Munde des Fisches, der Auferweckung des Lazarus. So wird auch das Mythische zwar hier und da, wie bei der Himmelfahrt, anerkannt, aber doch oft mit vorsichtiger Behutsamkeit, z. B. bei der Versuchungsgeschichte, vermieden. War aber einmal der mythischen Erklärung die Thür geöffnet, und war die Unvereinbarkeit der johanneischen und der synoptischen Darstellung auch nur in einem Hauptpunct anerkannt, so war es nur folgerichtig, wenn die weitere Entwickelung der Evangelienkritik den Gegensatz beider Darstellungen so weit verfolgte, die Gesetzmässigkeit des Geschehens so weit durchführte, dass die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss des Lebens Jesu überhaupt in Frage gestellt wurde. Unterschied schon *Hase* die Erscheinung Jesu als eines jüdischen Messias von seinem gottmenschlichen Wesen, so war es nur ein weiterer Schritt, wenn die geschichtliche Persönlichkeit Jesu noch schärfer von der ewigen Idee der Gottmenschheit getrennt wurde. Musste die Wissenschaft, wenn sie Klarheit und Bestimmtheit erreichen wollte, diesen Schritt vollziehen, so wurde doch durch denselben ein unversöhnlicher Bruch zwischen der kirchlich-gläubigen und der kritisch-wissenschaftlichen Ansicht von der evangelischen Geschichte eingeführt.

2. Der Bruch der Evangelienkritik mit dem kirchlichen Glauben.

Das mehr unbefangene Verhältniss der ältern Evangelienkritik zu dem kirchlichen Glauben ist bekanntlich durch das Werk von *Strauss* über das Leben Jesu (1835) zerstört worden, und auch die Evangelienkritik *Baur's* ist nur die zweite grosse Erscheinung dieses Kampfs der kritischen Ansicht mit dem überlieferten Glauben der Kirche. Beiden Kritikern ist es gelungen, unter Beifall und Widerspruch ihre Ansichten über die Evangelien zum Mittelpunct eines Zeitbewusstseins zu erheben, und der Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung dieses Zeitraums ist hauptsächlich an ihre Namen geknüpft.

a. Der Streit über die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte.

Die *Strauss*'sche Evangelienkritik stellt sich von selbst unter den Gesichtspunct eines zusammenfassenden Abschlusses der vorangegangenen Arbeiten, welcher eben dadurch eine neue Entwickelung eröffnet. Man kann die geschichtliche Stellung des folgenreichen Werks über das Leben Jesu nicht treffender bezeichnen, als mit den Schlussworten der angeführten *Strauss*'schen Abhandlung, welche demselben unmittelbar voranging. War es die List der Vernunft, welche ihren Werkzeugen bisher die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benahm, damit sie, um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr grosses Werk, die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste, fördern möchten: so besteht der Fortschritt des Strauss'schen Werks eben nur in der bisher noch nicht erreichten *Allgemeinheit* der kritischen Ansicht, in dem *Ueberblick über das ganze Gebiet der kri-*

Digitized by Google

tischen Thätigkeit. Nur hierdurch unterscheidet sich *Strauss* wesentlich von seinen Vorgängern. Schon vorher hatte man ja bereits sowohl dem ersten, als auch dem vierten Evangelisten die Augenzeugenschaft abgesprochen, aber freilich nur so, dass man mit immer klarerem Bewusstsein der Unvereinbarkeit *entweder* auf die synoptische, *oder* auf die johanneische Seite trat. Musste durch dieses Verfahren nicht die Augenzeugenschaft beider Evangelisten zweifelhaft werden? Und war die Augenzeugenschaft der Berichte über das Leben Jesu überhaupt zweifelhaft, so stand der Durchführung der bisher nur zaghaft und zum Theil angewandten mythischen Auffassung um so weniger etwas im Wege. *Strauss* vollzog also nur den einfachen Fortschritt, dass er das Ungewisse ohne Selbsttäuschung als ungewiss auffasste, und das kritische Verfahren ohne Vorliebe und Parteilichkeit bei allen Evangelien in seiner ganzen Schärfe durchführte. Seine Ansichten und Grundsätze sind ebenso alt als neu zu nennen. Nur die allgemeine, unbeschränkte Durchführung der vorher bloss zum Theil angewandten kritischen Grundsätze ist das wesentlich Neue dieser Kritik des geschichtlichen Inhalts der Evangelien. Hatte man denn nicht schon früher bei dem Uebernatürlichen der evangelischen Geschichte den Grundsatz anerkannt, dass die Wirksamkeit Gottes auf die Welt durch die Gesetzmässigkeit derselben vermittelt wird? Es war also nur die folgerichtige Anwendung dieses Grundsatzes, wenn *Strauss* alles Wunderbare für ungeschichtlich erklärte, und je weniger sich das Wunderbare von dem übrigen Inhalt der Evangelien ohne Weiteres ausscheiden liess, desto mehr auch die Grenzen des Ungeschichtlichen erweiterte. Hob er also in dieser Verneinung den alten Gegensatz der natürlichen und der übernatürlichen Erklärungsweise auf, so scheint auch das Positive, was er an ihre Stelle setzen wollte, nämlich die mythische Auffassung, kein so ganz neuer Standpunct zu sein. Die beiden Erklärungsweisen, welchen er entgegentrat, waren ja auf den Höhen der theologischen Wissenschaft keineswegs herrschend, und das Hase'sche Leben Jesu ist der beste Beweis, dass man sich schon nach einer höhern Auffassung umsah. Ist nun der Mythus, wie ihn *Strauss* fasste, mit der Sage und der mündlichen Ueberlieferung unzertrennlich verbunden; sollte die Dichtung des Mythus nur das, was Alle reden möchten, zu Gestalt und Ausdruck bringen, nicht das Erzeugniss eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und Geschlechter sein: so war die evangelische Geschichte ja schon bei *Gieseler* von Mund zu Mund fortgegangen, ehe sie in unsern kanonischen Evangelien abgeschlossen ward. Es ist also auch hier im Grunde nur die entschiedene, folgerichtige Durchführung, welche die Neuheit der Strauss'schen Evangelienkritik ausmacht. Und doch liegt hier ihr grösstes Verdienst, etwas an und für sich Neues. Mag *Strauss* seine Auffassung des nach alttestamentlichen Vorbildern absichtslos dichtenden Mythus noch so eintönig durchgeführt haben, es ist doch immer *ein idealer Gehalt*, welcher hier als das Wesentliche der evangelischen Geschichte, als ihr aus der äusserlichen Schale genommener Kern erkannt wird. Und hat die urchristliche Gemeinde in dem Mythischen den Schatz ihres innern Lebens dargelegt, die ewige Einheit des un-

Digitized by Google

endlichen und des endlichen Geistes geschichtlich angeschaut: so konnte *Strauss* den innern Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig wissen, das geschichtlich Vernichtete, Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, Auferstehung und Himmelfahrt, als ewige Wahrheiten anerkennen.

Diese Versöhnung der Kritik mit dem christlichen Glauben ist gleichwohl, wie bekannt, nicht anerkannt worden, und gestand *Strauss* am Schluss seines Werks die schwierige Stellung der kritisch-speculativen Theologie für das praktische Verhältniss zu der kirchlichen Gemeinde unumwunden ein, so hat er wirklich alle voraus geahnten Verunglimpfungen, den ganzen Hass des kirchlichen Positivismus auf sein Werk hingelenkt. Der Bruch der freien Wissenschaft mit der kirchlichen Auctorität ist sein Haupterfolg geworden [1]). Und doch liess sich dieser Bruch mit allen äussern Mitteln der Kirche nicht mehr rückgängig machen. War die Collision, wie *Strauss* zuletzt noch sagt, nicht durch den Fürwitz eines Einzelnen gemacht, sondern durch den Gang der Zeit und die Entwickelung der christlichen Theologie nothwendig herbeigeführt: so war es das kritische Bewusstsein der Zeit, welchem *Strauss* seinen klaren Ausdruck gab, und dessen über die Individuen hinübergreifende Macht ihn selber trug. Daher konnte man sich doch nicht mit so leichter Mühe, durch Enthaltung vom Forschen und Denken, seiner Ergebnisse erwehren; und wollte man für die protestantische Theologie auch den Rang einer Wissenschaft behaupten, so musste man eben auf wissenschaftlichem Wege solche Ergebnisse zu erringen suchen, welche mit dem kirchlichen Interesse mehr in Einklang standen.

Aber war es möglich, *Strauss* von einem Standpunct aus zu überwinden, welcher kein andrer ist, als derjenige, über welchen er mit allem Recht hinausgegangen war, nämlich der der Halbheit und Unentschiedenheit? Darf *Neander*'s Werk [2]) als die bedeutendste von den vielen Gegenschriften gelten, so möchte es jetzt schon in weitern Kreisen anerkannt sein, dass es wirklich diesen Mangel an sich trägt. Es trägt ja gar zu deutlich die alte Vorliebe für das johanneische Evangelium zur Schau, welchem in Fällen des Widerspruchs die Synoptiker nachstehen müssen. Und war *Neander* zwar fern davon, das Wunder zu verwerfen, so war doch sein Glaube nicht immer stark genug, es so, wie es erzählt ist, anzunehmen [3]). Auch das Werk

---

1) *Baur*, Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evv. S. 48 f.: „Alle, welche bisher in dem guten Glauben gelebt hatten, man könne beides zugleich sein, freisinnig forschend und kirchlich gläubig, könne es mit dem Einen halten, ohne es mit dem Andern zu verderben, könne von dem Rechte der Wissenschaft, des freien Forschens und Denkens mit dem besten Erfolg Gebrauch machen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, man sei ein Gegner des positiven Christenthums, könne an dem letztern mit allem Ernst und Eifer festhalten, ohne darüber die wissenschaftlichen Anforderungen aufgeben zu müssen, welche von der protestantischen Theologie nicht getrennt werden können, alle diese sahen sich mit Einem Male bitter getäuscht."

2) Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwickelung, 1837.

3) Vgl. *Baur*'s treffende Kritik in den Krit. Untersuch. S. 52 f.

Digitized by Google

von *Weisse* [1]) dringt zwar mit Recht auf eine schärfere Untersuchung der Quellenschriften, worin die Rettung vor der Traditionshypothese und der Mythologie liegen soll, auch weist es mit Recht vielmehr auf die Synoptiker, unter denen Markus der ursprüngliche sein soll, als auf die Hauptquellen der evangelischen Geschichte hin, während bei dem johanneischen Evangelium nur ein ächter Kern behauptet wird. Doch waren diese Untersuchungen wohl mehr anregend als abgeklärt, und *Weisse* verwarf überdiess zu Vieles in den Evangelien als ungeschichtlich, als dass sein Gegensatz gegen *Strauss* grössern Erfolg hätte erreichen können.

Hat das Strauss'sche Werk jedenfalls die alte Halbheit und Unentschiedenheit siegreich bekämpft, so hat es auch den Erfolg gehabt, dass die Vertreter des kirchlichen Positivismus immer entschiedener auf den alten, der Kritik vorangehenden Standpunct der *Harmonistik* zurückgedrängt wurden. Den Uebergang zu derselben stellte schon *Wieseler* dar [2]). Ist es auch bezeichnend, dass man für einen apologetischen Versuch den „Standpunct der Voraussetzungslosigkeit" als Titel wählte, so wird hier doch selbst die längst aufgegebene Ausgleichung der johanneischen und der synoptischen Darstellung unternommen. Mit welchem Glücke es aber geschehen ist, sieht man am deutlichsten aus der Beweisführung, dass Johannes 13, 1 f., ganz wie die Synoptiker, das letzte Mahl Jesu in die Zeit der jüdischen Paschamahlzeit setze. Bei aller Anstrengung sind hier die Gründe so schwach, dass selbst Solche, denen Jeder den Wunsch zutrauen wird, dass es sich so verhalten möge, ihren Widerspruch nicht zurückhalten konnten [3]). Sagt *Baur* schon von *Wieseler*, es gebe kein Marterinstrument, das je zur Verrenkung und Verdrehung aller Glieder eines natürlichen Organismus bessere Dienste geleistet hätte, als es bei dieser chronologischen Synopse in Betreff der Evangelien der Fall sei: so ist *Wieseler* in dieser Hinsicht von dem ziemlich gleichzeitigen *Ebrard* noch übertroffen worden, welcher seinem Werke sogar den Titel einer „Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte" gegeben hat [4]). Dasselbe ist der eigenthümliche Versuch, das Schwert eines Apologeten, welcher am Schluss der ersten Auflage selbst gesteht, nicht einmal den persönlichen Charakter seiner Gegner geschont zu haben, mit dem Anspruch einer streng wissenschaftlichen Kritik zu führen. Mit der Miene eines Advocaten schickt sich *Ebrard* an, die volle Glaubwürdigkeit der Evangelien „mit der juridischen Genauigkeit eines Processes" zu vertheidigen (S. 58 der 1. Aufl.), alle Widersprüche zu lösen, welche die bösen Kritiker in den Evangelien ent-

1) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt, Bd. 1. 2, Leipz. 1838.

2) Chronologische Synopse der vier Evangelien, ein Beitrag zur *Apologie* der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunct der Voraussetzungslosigkeit, Hambg. 1843.

3) Vgl. *Bleek*, Beiträge z. Evangelienkritik S. 107 f., *Ebrard*, Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte 2. Aufl. S. 506 ff.

4) Die erste Ausgabe erschien 1842, und die zweite Auflage 1850 beweist, dass dieses „Kompendium für Geistliche und Studirende" seine Freunde gefunden hat.

Digitized by Google

deckt haben. Kann er auch nicht mit *Osiander* die genaue Akoluthie der Synoptiker behaupten, so heisst doch seine Harmonistik eben desshalb Akoluthistik, weil sie aus den Synoptikern die wirkliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten zu ermitteln weiss, durch welche sich der ganze Inhalt der Synoptiker in den chronologischen Rahmen des Johannes zu voller Harmonie einfügt. So kann *Ebrard* sein Geschäft nur mit dem Ausruf beschliessen: „Es ist erlogen, dass die evangelische Geschichte voll Widersprüche sei. Erlogen ist es, dass die evangelische Geschichte auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit von Widersprüchen, Anachronismen, Absurditäten u. s. w. wimmle; erlogen, dass man selbst, wenn man alle Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein historischen Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evangelien dennoch irre werden müsste. Und ein reicher Fond von Bosheit und malitiösester Frivolität ist zur Feststellung jener Lüge aufgeboten“ (S. 749 der 1. Ausg.). Es konnte nicht fehlen, dass eine solche Erscheinung anfangs die Entrüstung gebildeter Theologen erregte, welche *de Wette* in der Schlussbetrachtung seiner Auslegung des johanneischen Evangelium aussprach [1]). Aber alle Zurechtweisungen [2]) konnten den Wiederhersteller der alten Harmonistik nicht hindern, in der zweiten Auflage sein Verfahren zu wiederholen, und es ist daher unerlässlich, die Grundzüge dieser neuern Apologetik zu betrachten. Die Aufgabe dieser spinösen Akoluthistik kann nur gelingen, wenn die Synoptiker eine richtige chronologische Aufeinanderfolge der Begebenheiten mehr oder weniger gar nicht beabsichtigten. Es ist daher das Geschäft des Akoluthistikers, die Verbindungen der einzelnen Bestandtheile bei ihnen darauf anzusehen, ob sie ein unmittelbares oder mittelbares Nacheinander, oder sogar das Gegentheil enthalten. Wie es nämlich schon „lose“ Verbindungen ohne Bestimmung des Vor und Nach giebt, bei welchen das Nachfolgende recht gut schon *vorher* geschehen sein kann, so giebt es sogar „allgemeine Schlussformeln“, welche den Temporal- und Real-Zusammenhang bestimmt unterbrechen. Diese beiden letztern Fälle sind natürlich von der höchsten Wichtigkeit, weil sie dem Akoluthistiker das Recht geben, die synoptische Folge der Begebenheiten zu verändern, ja geradezu umzukehren. Dagegen ergeben sich aus den Reihen bestimmt akoluthistisch an einander hängender Ereignisse *Synechien*, und durch das ergänzende, weiter führende Zusammentreffen mehrerer Synoptiker werden dieselben zu *Syndesmen* vervollständigt. Hat man nun den Inhalt der Synoptiker auf solche Syndesmen zurückgeführt, so kann man alle synoptischen Erzählungen, indem man das Unterste nach oben, und das Oberste nach unten kehrt, zuletzt glücklich in den Hafen des johanneischen Evangelium unter-

1) In der dritten Auflage: „Dieser von *Strauss* treffend so genannte alte theologische Adam, dessen Ausrottung der Gewinn sein sollte, den ich von diesem Streite hoffte, erhebt wieder in den Gegenschriften, und besonders in der Kritik der evangelischen Geschichte von *Ebrard*, keck sein Haupt.“

2) Vgl. *Planck*'s Beurtheilung Theol. Jahrb. 1845, Heft 1, S. 145 f., Heft 3, S. 315 f., *Bleek*'s mildere Kritik in den Beiträgen zur Evangelienkritik, 1846, S. 1—91, *Baur*, Krit. Untersuchungen üb. die kanon. Evv. S. 58 f.

Digitized by Google

bringen. Man verfolge dieses Verfahren aber nur bei einem Synoptiker, wie Matthäus, genauer, welcher vorwiegend einer Realeintheilung folgen, nur selten die akoluthistische Folge bestimmt angeben soll. In diesem Fall erhalten wir 1) die unmittelbaren Verbindungen, nämlich zwischen Matth. 7, 29. 8, 1; 9, 8. 9; 9, 17. 18; 9, 26. 27; 9, 31. 32; 12, 8. 9; 12, 37. 38; 12, 45. 46; 13, 23. 24; 13, 30. 31; 13, 35. 36; 14, 12. 13; 14, 21. 22; 15, 38. 39; 17, 13. 14. Dagegen 2) finden nur mittelbare Verbindungen statt zwischen Matth. 8, 4, 5; 8, 13. 14; 8, 22. 23; 8, 27. 28; 8, 34 u. 9, 1; 12, 50 u. 13, 1; 15, 20. 21; 15, 28. 29; 16, 28 u. 17, 1; 18, 35 u. 19, 1; 19, 15. 16; 20, 34 u. 21, 1. Hier kann also schon etwas dazwischen vorgefallen sein. Das ist 3) noch mehr der Fall bei den unbestimmten Verbindungen, welche gar nicht sagen, wie lange darnach das Folgende geschah. Sie finden statt zwischen Matth. 9, 9. 10; 17, 23. 24; 17, 27 u. 18, 1; 19, 2. 3; 19, 12. 13; 20, 16. 17; 20, 19. 20; 20, 28. 29. Nun kommen 4) gar lose Verbindungen, bei welchen nicht einmal das feststeht, ob das Nachfolgende nicht vielleicht früher, als das Vorhergehende, geschah. Das ist der Fall zwischen Matth. 8, 17. 18; 9, 13. 14; 11, 24. 25; 11, 30 u. 12, 1; 13, 58 u. 14, 1; 16, 12. 13. Endlich 5) machen die allgemeinen Schlussformeln den Beschluss, welche den zeitlichen Zusammenhang geradezu unterbrechen. Man kann also die Folge geradezu umkehren zwischen Matth. 4, 22. 23; 9, 34. 35; 11, 1. 2; 12, 14. 15; 13, 54 gar in der Mitte des Verses zwischen *καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* und *ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν*; 14, 36 u. 15, 1; 17, 21. 22. Man kann schon hier sehen, mit welchem Rechte *Ebrard* S. 159 f. der 2. Aufl. die Meister des Zweifels „kecklich" auffordern kann, ihm *einen* Punct nachzuweisen, wo er sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten, wo er das Mindeste hineingetragen hätte. Wer das einfache *τότε* bald als die unmittelbarste Verbindung (Matth. 12, 38. 13, 36), bald als eine ganz unbestimmte (Matth. 19, 13. 20, 20), bald als die loseste Verbindung (9, 14), bald gar als Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs (15, 1) auffassen kann, darf freilich auch den Uebergang *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* bald als mittelbare Verbindung (13, 1), bald als eine unbestimmte (18, 1) ansehen. Wie willkürlich ist es aber, z. B. den Uebergang von Matth. 12, 14 zu Vs. 15 gar als eine ausdrückliche Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs aufzufassen, wo die Worte *ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν* den unmittelbarsten Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vernichtungsplan der Pharisäer darbieten! Haben wir hier nicht vielmehr die unmittelbarste Verbindung? Und wer kann es sich vollends denken, dass Matthäus 13, 54 Jesum in seine Vaterstadt kommen lässt, wo er bereits früher in der Synagoge gelehrt und Verwerfung gefunden haben soll? Es ist die reine Willkür des Akoluthistikers, wenn er den so unmittelbaren Zusammenhang zwischen *καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* und *ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν* gar in das gerade Gegentheil umkehrt, aus dem bestimmten Vorfall nach der Ankunft Jesu in Nazaret „eine allgemeine Schilderung seiner Stellung zu seinen Lands-

Digitized by Google

leuten" macht (a. a. O. S. 92). So unerfreulich es auch ist, einem so bodenlosen Verfahren im Einzelnen weiter zu folgen, so können wir doch nicht umhin, dem Akoluthistiker in denjenigen Puncten nachzugehen, auf welche er selbst a. a. O. S. 162 den Angriff herausfordert, nämlich auf die akoluthistischen Combinationen des Matthäus mit Markus (a. a. O. S. 105—113), und dieser beiden Evangelisten mit Lukas (a. a. O. S. 138—140), auf welchen die weitere Vereinigung mit Johannes beruht. Bei Markus soll nicht mehr, wie bei Matthäus, eine Realeintheilung vorherrschen, sondern schon weit mehr die Akoluthie der Begebenheiten. Dieselbe wird aber auch hier unterbrochen 1) durch lose Verbindungen zwischen Mark. 1, 45 u. 2, 1; 2, 12. 13; 2, 17. 18; 2, 22. 23; 2, 28 u. 3, 1; 3, 6. 7; 3, 21. 22; 3, 30. 31; 3, 35 u. 4, 1; 2) noch mehr durch allgemeine Schlussformeln zwischen 1, 20. 21; 1, 38. 39; 6, 6. 7; 6, 56 u. 7, 1; 9, 29. 30. Wie willkürlich sind auch diese Annahmen! Weisen denn diese Stellen nicht zum Theil mit πάλιν auf vorhergehende Ereignisse (2, 1 auf 1, 21; 2, 13 auf 1, 16; 3, 1 auf 1, 21; 4, 1 auf 1, 16. 2, 13) zurück? Wie kann hier also jede Angabe des Vor oder Nach vermisst werden? Es giebt nichts Bodenloseres, als die Meinung, Markus wolle den Abschnitt 3, 19—35 nicht in unmittelbarster Zeitfolge darstellen. Lässt er, als Jesus im Hause ist, und eine grosse Volksmenge ihn umgiebt, auch seine Verwandten ausziehen, welche ihn für besessen halten und fangen wollen (3, 21), so lässt er nach der Schmähung eines dämonischen Bündnisses (3, 22—30) die Mutter und Brüder Jesu wirklich ankommen, um ihn aufzusuchen. Was giebt uns das geringste Recht, hier die strengste Zeitfolge zu vermissen? Ebenso wenig kann 9, 30 (κἀκεῖθεν ἐξελθόντες ἐπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας) gar als ausdrückliche Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs gelten. Man sehe nun, welche Schlüsse *Ebrard* auf die in dieser Weise gewonnenen Synechien baut. Die 15te Synechie des Markus (9, 30—11, 10) ist parallel mit der 13ten bei Matthäus (17, 24—21, 11), wie denn beide Evangelisten hier in der That nur unbedeutend abweichen. Diese akoluthistische Reihe lässt sich aber noch viel weiter rückwärts verfolgen; denn es erhellt aus den Formeln Mark. 9, 30 und Matth. 17, 22 συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (d. h. nach S. 93 einer „allgemeinen Schlussformel") mit Bestimmtheit, dass die 12te Synechie des Matthäus (16, 13—17, 23) der Zeit nach *vor*, und zwar kurz vor die 13te, und ebenso bei Markus die 14te (7, 1—9, 29) vor die 15te fällt. Nimmt man nun weiter hinzu, dass die Verklärung, und was sich anschliesst, vor Matth. 16, 13, Mark. 9, 30 fiel, so klettert der Akoluthistiker auf dieser Sprosse noch weiter zurück. Nämlich vor die Verklärung fallen die Ereignisse Mark. 7, 1—9, 1, welchen bei Matthäus die 11te Synechie und der letzte Theil der 12ten (Matth. 15, 1—16, 12. 16, 13—28) entsprechen. So schliesst sich, indem der eine Synoptiker dem andern aushilft, eine akoluthistische Kette von Begebenheiten aus beiden Evangelien, eine Syndesme ab, deren Inhalt Matth. 15, 1—21, 11. Mark. 7, 1—11, 10 ist. Auf beiden Seiten kann man aber noch weiter zurückgehen. In diese Syndesme fällt nämlich, wenn man ihren Anfang nach Markus (Syn-

Digitized by Google

echie 13. von Mark. 6, 7—56) bestimmt, ein Theil der 10ten Synechie des Matthäus (14, 1—36), dann muss aber, weil Mark. 6, 7—13 mit der 5ten Synechie des Matthäus (C. 10) parallel ist, auch diese Synechie des Matthäus noch hinzugezogen werden, und wir erfahren nun durch Markus, was wir aus Matthäus nicht ersehen würden, dass die Furcht des Herodes (Matth. 14, 1 f.) nach der Aussendung der Apostel (Matth. C. 10) vorfiel. Diese Syndesme, welche die akoluthistische Folge von Matth. C. 10. 14, 1—21, 11. Mark. 6, 7—11, 10 umfasst, bietet noch die wenigsten Schwierigkeiten dar, und doch soll man sich Matth. C. 10 als ausser aller Zeitbestimmung eingefügt denken, obwohl Matth. 11, 1 *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν κτλ.* einem unbefangenen Leser als ein recht guter akoluthistischer Fortschritt zu dem Folgenden erscheinen könnte. Weit misslicher steht es schon mit einer zweiten Syndesme *Ebrard's* a. a. O. S. 107 f. Er wählt aus der 3ten Synechie des Matthäus (8, 18—9, 13) und der 12ten des Markus (4, 1—6, 6) die Stillung des Sturms Matth. 8, 23—27. Mark. 4, 36—41. Der verschiedene Umfang der beiden verwandten Synechien giebt auch hier die Leiter des Akoluthistikers. Weil die Synechie bei Markus bis zur Verwerfung in Nazaret geht, so müssen auch die mit Mark. 4, 42—6, 6 parallelen Abschnitte des Matthäus (8, 28—34. 9, 18—26. 13, 54—58) aus seiner 4ten und 9ten Synechie in die Combination der Syndesme hinzugezogen werden. Bei Matthäus geht nun aber vor der Bitte des Synagogenvorstehers 9, 18 in unmittelbarster Verbindung 9, 14 die Frage über das Fasten vorher, ferner folgt hier auf die Auferweckung des Mädchens 9, 23—26 unmittelbar (*καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν*) die Heilung zweier Blinden, bald auch eines Besessenstummen (9, 27—34). Bei Markus folgt nun zwar auf die Todtenauferweckung sogleich der Auftritt in Nazaret (6, 1—6). Allein *Ebrard* findet hierin keinen Widerspruch, weil ihm der Uebergang Mark. 6, 1 *καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* nur eine mittelbare Verbindung zu sein scheint, so dass die Vorfälle Matth. 9, 27—34 dazwischen Platz haben. Weiter erzählt Markus die Heilung des Gichtbrüchigen, die Berufung des Matthäus und das Mahl bei demselben (Matth. 9, 1—13) zwar nicht nach dem Vorfall bei den Gadarenern (Mark. 5, 1—20, vgl. Matth. 8, 28—34), wo Matthäus diese Stücke mittheilt, sondern weit früher (Mark. 2, 1—17). Aber auch das ist kein Widerspruch, wenn man mit *Ebrard* bei Matthäus nur mittelbare Data findet, so dass die Heilung des Gichtbrüchigen nicht sogleich auf die Rückkehr von den Gadarenern gefolgt zu haben braucht (was vortrefflich zu Matth. 9, 2 *καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ* stimmt), die Berufung des Levi nur bei irgend einem Ausgang aus Kapernaum vorfiel (man bedenke Matth. 9, 9 *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν*). Auch weiss *Ebrard*, dass Matthäus die Zeit der Fastenfrage und der Todtenerweckung mit seinem losen *τότε* Matth. 9, 14 gar nicht bestimmt. Wohl aber sagt uns Matthäus, dass nach der Todtenerweckung sogleich die Heilung der Blinden und des Besessenstummen folgte, und Markus, dass Jesus unmittelbar vorher von den Gadarenern zurückkehrte. So

Digitized by Google

kommt also die 4te Synechie des Matthäus (9, 14—34) mitten hinein in die 3te (Matth. 8, 18—9, 13), nämlich in Matth. 9, 1. In der That ein meisterhaftes Kunststück! Nun kommt man bei beiden Evangelisten auch weiter rückwärts über die Stillung des Sturms hinaus. Markus 4, 1—35 erzählt unmittelbar vorher den Parabelvortrag, Matthäus 8, 18—22 theilt auf dem Wege zum See hin das Gespräch über die Nachfolge Jesu mit. Geht man nun bei Matthäus zu der 9ten Synechie (12, 22—13, 58) über, welche den Parabelvortrag enthält, so liest man hier, dass Jesus, bevor er sich zur Reise anschickte, die Beschuldigung eines dämonischen Bündnisses, die Zeichenforderung und den Besuch seiner Mutter und Brüder erfuhr (Matth. 12, 22—50), ferner dass er nach der Rückkehr von dieser Reise gefragt wurde, ob er nicht des Zimmermanns Sohn sei (13, 53—58). Die Reise nach den Gadarenern, welche Matthäus 8, 23—34 mitgetheilt hat, fällt also — man sollte es kaum glauben! — mitten in Matth. 13, 53 hinein! Ohne den mindesten akoluthistischen Widerspruch erhält man also folgende Synechie als die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten: 1) die Blinde und Stumme, die Beschuldigung eines dämonischen Bündnisses, Zeichenforderung Matth. 12, 22—45. Mark. 3, 22—30; 2) den Besuch der Mutter und Brüder Matth. 12, 46—50. Mark. 3, 21. 31—35; 3) die Nachfolge eines Schriftgelehrten bei dem Aufbruch zu der gadarenischen Reise Matth. 8, 18—22; 4) den Parabelvortrag am See Matth. 13, 1—52. Mark. 4, 1—35; 5) die Stillung des Sturms bei der Ueberfahrt Matth. 8, 23—27. Mark. 4, 36—41; 6) die Teufelaustreibung bei den Gadarenern Matth. 8, 28—34. Mark. 5, 1—20; 7) die Frage über das Fasten Matth. 9, 14—17. Mark. 2, 18—22; 8) Jairi Tochter und das blutflüssige Weib Matth. 9, 18—26. Mark. 5, 22—43; 9) die Heilung des Gichtbrüchigen Matth. 9, 1—8. Mark. 2, 1—12; 10) die Berufung Levi's nebst Mahl Matth. 9, 9—13. Mark. 2, 13—17; 11) die Frage über des Zimmermanns Sohn Matth. 13, 53—58. Mark. 6, 1—6. Ganz bezaubert sieht man durch ein so verwickeltes Verfahren da, wo jeder der beiden Evangelisten einen ganz abweichenden, eigenthümlichen Weg zu gehen schien, die vollkommenste Harmonie entstanden [1]). Es ist nur die Frage, ob diese Harmonie nicht eine schreiende Gewaltthat gegen beide Evangelisten ist, und ob nicht ihre Glaubwürdigkeit sehr zweifelhaft werden müsste, wenn sie die Reihenfolge der Begebenheiten so kraus und bunt durch einander erzählt haben sollten. Es ist ferner die Frage, ob wir hier nicht vielmehr ein Taschenspielerstück der neuern Apologetik, als ein überzeugendes Ergebniss gewonnen haben. Wer kann es sich denken, dass zwischen Matth. 8, 22 u. 23 der Abschnitt Matth. 13, 1—52 falle, nach Matth. 9, 26. 27 die Abschnitte 9, 1—13. 13, 53—58 in der wahren Ordnung mit voller Zustimmung des Evangelisten folgen! Was soll man darüber sagen,

1) *Ebrard* sieht in dieser Harmonie der Evangelien sogar den Finger Gottes: „Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schämt, der wird sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evangelien, in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den *Finger Gottes* zu erkennen“ (S. 159 d. 2. Aufl.)

Digitized by Google

dass in Matth. 13, 53. 54 die ganze Reise in das Gebiet der Gadarener hinein spaziert! Wie gänzlich ist hier die Ordnung des Markus verrenkt, wenn die wahre Ordnung folgende sein soll: Mark. 3, 22 —30. 21. 31—35. 4, 1—5, 20. 2, 18—22. 5, 22—43. 2, 1 —17. 6, 1—6! Welchen Sinn hätte das πάλιν Mark. 4, 1, wenn der frühere Lehrvortrag am See 2, 13, auf welchen es zurückweist, erst weit später erfolgt sein sollte? Wie schnöde wird hier Mark. 5, 21 die innige und unmittelbare Verbindung der Teufelaustreibung bei den Gadarenern mit der Bitte des Jairus, seiner Tochter zu helfen, ganz bei Seite gelassen! Ist es für Unbefangene nöthig, die völlige Grund- und Bodenlosigkeit eines solchen Verfahrens, welches die ärgste Misshandlung der Evangelien ist, noch weiter an der Behandlung des Lukas aufzudecken, welcher, wie *Ebrard* meint, am allerwenigsten akoluthistisch schreibe? Einer so grausamen Willkür gegen die Synoptiker kann es natürlich nicht schwer fallen, den ganzen Inhalt derselben auch in den Johannes hineinzuzaubern. Und es ist in der That traurig, dass ein solches Verfahren in unsrer Zeit noch mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit auftreten kann. *Baur* hat es nach *Bleek*'s Vorgang mit Recht scharf getadelt und als ein nichtswürdiges Verfahren bezeichnet, dass *Ebrard* den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welcher nach den Synoptikern (Matth. 4, 12 f.) in Judäa zu denken ist, auch mit Johannes zusammenreimen will, wo sie schon in Judäa beginnt (Joh. 1, 38 f.). Es konnte dieses nur durch die Annahme geschehen, dass Matthäus vor C. 4, 12 alles das ausgelassen hat, was Johannes vor C. 4, 45 von dem öffentlichen Auftreten Jesu in Judäa und Samarien erzählt. Bei Johannes sollte nämlich vorher von einer *derartigen* öffentlichen Wirksamkeit Jesu, wie Matth. 4, 18 f. 5, 1 f., gar nicht die Rede gewesen sein. Das behauptet *Ebrard* noch in der zweiten Auflage S. 150 f., indem er sich klarer auszudrücken sucht. Die Tempelreinigung bei Johannes 2, 13 f. sei zwar schon ein öffentliches Auftreten, aber nur eine Zelotenthat, die jeder Privatmann unternehmen konnte, nicht die öffentliche Wirksamkeit eines Rabbi, der zum Eintritt in's Gottesreich aufforderte und ein selbständiges messianisches Auftreten begann. Nur durch diese einzelne That (nicht durch die Joh. 2, 23. 3, 2 ausdrücklich erwähnten Wunder!) sei Nikodemus auf Jesum aufmerksam geworden. Und Joh. 3, 22. 4, 1 f. sammle Jesus nicht in Jerusalem (man denke an Joh. 2, 23!), sondern am Jordan eine grössere Zahl von Jüngern. Weil nach Joh. 4, 2 nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger tauften, so habe sich diese Wirksamkeit noch ganz an die Form des Täufers angeschlossen. Daher habe man hier noch immer keine selbständige öffentliche Wirksamkeit, und es erkläre sich, dass die Synoptiker über diesen Abschnitt des Lebens Jesu schweigen. Also eine Thätigkeit, welche durch viele Wunder beglaubigt wird (Joh. 2, 23. 3, 2) und einen bedeutenden Anhang Jesu in Jerusalem (Joh. 2, 23) und anderswo in Judäa (3, 22. 26) zur Folge hat, soll gleichwohl noch so unselbständig gewesen sein, dass die Synoptiker sie übergehen konnten! Man kann sich in der That nur wundern, dass ein Apologet, welcher a. a. O. S. 71 von seinem Verfahren rühmt,

Digitized by Google

dass Niemand sich bedenken würde, es anzuwenden, wenn die Evangelisten Profanscribenten, und ihr Object etwa der zweite punische Krieg wäre, dass ein Apologet, welcher schon so erstaunliche Erfolge erreicht hat, gleichwohl nach manchen Schwankungen vor dem Widerspruch der Synoptiker und des Johannes über den Monatstag des Todes Jesu die Waffen strecken muss (a. a. O. S. 506 f.). Mag diese akoluthistische Theorie noch so Viele über den wahren Sachverhalt täuschen, es ist nicht möglich, dass sie der wissenschaftlichen Einsicht einen nachhaltigen Damm entgegenstellen kann.

Das Strauss'sche Werk hatte jedoch auch ähnliche Verirrungen nach der entgegengesetzten Seite hin zur Folge, welche man gleichfalls aus der fieberhaften Hitze jener Zeit erklären muss. Hatte *Strauss* die Grenzlinie zwischen dem Mythischen und dem Geschichtlichen als eine schwankende und fliessende unbestimmt gelassen, und sich am Schluss seiner Einleitung ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man sein Nicht-Wissen, was geschehen sei, als ein Wissen, es sei nichts geschehen, auslege, so konnte man immer noch hoffen, dass in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen Lichter angerichtet, das Auge durch allmälige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen werde. Wie man aber auf der einen Seite von dem Dunkel gar nichts wissen, Alles sehen wollte, so wollte man auch auf der entgegengesetzten Seite das unentschiedene Nicht-Wissen zu einem Wissen, dass nichts geschehen sei, steigern, und so schlug die kritische Skepsis in eine radikale Verneinung um. Es ist bekannt, dass dieser Schritt durch *Bruno Bauer* geschah [1]). Es war jedoch nicht einmal ein neuer Weg, welchen dieser Kritiker einschlug. Schon *Weisse* hatte in andrer Absicht die Traditions- und Mythen-Hypothese dadurch zu widerlegen gesucht, dass er den Anfang der evangelischen Geschichtschreibung auf eine einzelne Persönlichkeit, den Evangelisten Markus, zurückführte, und in ihrer weitern Fortbildung die bewusste Symbolik, die parabolische und allegorische Darstellung, hervortreten liess. Es ist nur eine radikale Wendung dieses Verfahrens, wenn *B. Bauer* nun auf dieselbe Weise in dem Markus-Evangelium das Werk eines schöpferischen Urevangelisten sah, um die Evangelienbildung auch in ihrem weitern Fortschritt als freie Schöpfung des Selbstbewusstseins von allem geschichtlichen Grunde abzulösen. Wurde selbst das Dasein einer messianischen Dogmatik bei den Juden vor dem Eintritt des Christenthums geleugnet, damit auch der Messiasbegriff als eine freie Schöpfung des christlichen Selbstbewusstseins erscheine, so sollte nicht bloss die Form, sondern auch der ganze Inhalt des Urevangelium eine freie Schöpfung des unendlichen Selbstbewusstseins sein. Während die Apologeten sich bemühten, Alles in den Evangelien für geschichtlich zu erklären, suchte diese Hyperkritik das Ergebniss durchzusetzen, dass Alles ungeschichtlich sei. An die Stelle einer absichtslosen Dichtung des Mythus trat daher eine absichtliche Erdichtung des Stoffs, und das allgemeine Zeit-

1) Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes 1840, der Synoptiker, drei Bände 1841, 1842.

Digitized by Google

bewusstsein, dessen Ausdruck das Mythische sein sollte, wurde in die bewusste Thätigkeit einzelner Individuen aufgelöst. Der durch *Strauss* eingeführte Bruch der Kritik mit der kirchlichen Ueberlieferung wurde hier zu einem völligen Vernichtungskriege gesteigert. Und doch konnte *B. Bauer* selbst von seinem Urevangelisten den Einfluss der Ideen und Erlebnisse der Gemeinde nicht fern halten, welche das Wesentliche der mythischen Ansicht sind. Seine Vorstellung, dass der Eine, welchen die Kirche Markus nannte, der eigentliche Schöpfer des Christenthums sei, verwickelte ihn in die abenteuerliche Folgerung, dass ein in die Welt ausgesandtes Buch der eigentliche Ursprung der ganzen Bewegung des Christenthums sei. Unmöglich konnte eine so überspannte Ansicht eine nachhaltigere Wirkung haben [1]). Zwar hat ihr Urheber sie abermals in ihrem vollständigen Zusammenhang der neuesten Zeit vorgetragen [2]), aber bei allen Ansprüchen hat er auch hier zu der Tübingischen Kritik keine andre Stellung eingenommen, als früher zu der Strauss'schen, nämlich die einer unhaltbaren Ueberspannung, welche das würdige Gegenstück zu der neuern Apologetik ist. Sieht man auf die Ansicht von dem Ursprung der Evangelien, so hebt sich die Hypothese von dem Urevangelisten Markus dadurch selbst auf, dass das Urevangelium gleichwohl mit dem jetzigen Markus nicht ganz gleich sein, dass dieser oft genug Veränderungen des Ursprünglichen darbieten soll [3]). Es giebt nichts Kleinlicheres und Ermüdenderes, als die Art, wie hier den spätern Evangelisten jeder unschuldige Ausdruck als eine verunglückte Veränderung des „Urberichts" ausgelegt wird, welcher „die plastische Darstellung des revolutionären Kampfes mit der gesetzlichen Welt ist" (III, S. 298). Es giebt nichts Fruchtloseres und Unerspriesslicheres, als diese neuen Enthüllungen, welche, so sehr sie auch gegen die Tübingischen „Apologetiker" die Miene höchster Sachkenntniss annehmen, gleichwohl dieser Schule zu derselben Zeit die Hypothese von dem ursprünglichen Lukas-Evangelium bei Marcion nachbeten, als diese Annahme bereits ihre wissenschaftliche Widerlegung gefunden hat. Die Evangelienkritik wird hier nur

1) Die Schwächen dieser, immerhin im Einzelnen anregenden und treffenden Evangelienkritik sind gründlich aufgedeckt von *Zeller*, Studien zur Neutestamentl. Theologie, Theol. Jahrb. 1843, S. 35 f., *Schwegler*, die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, ebendas. S. 241 f., *Baur*, Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evv. S. 63 f.

2) Kritik der Evangelien u. Geschichte ihres Ursprungs, Bd. 1—4. 1850—1852. Dazu kommen noch Supplemente über die Apostelgeschichte u. die paulinischen Briefe, welche sämmtlich unächt sein sollen, 1850—1852.

3) Als solche spätere Zusätze bezeichnet *B. Bauer* Mark. 1, 2, den Sohn des Alphäus 2, 14, die Herodianer 3, 6, ferner 3, 22; 6, 48—50, die Bestürzung 9, 7, sogar 9, 38—41. 43—50; 14, 18 ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, 15, 21 τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου (vgl. Bd. 2, S. 8. 175. 203. 206, Bd. 3, S. 19. 62. 87 f. 208. 249), ja noch mehr, was ihm dem Urbericht nicht anzugehören scheint, vgl. Bd. 3, S. 330 f. So wird der Urbericht zu einer fixen Idee, wenn man ihn erst aus Markus, Lukas, Matthäus zusammen suchen muss. Kann es ein leichtfertigeres Verfahren geben? Und doch will *B. Bauer* wahrhaft „positiv" (Bd. 4, S. 21 f.) und unendlich über *Strauss*, den „vollendeten Theologen" erhaben sein, dessen Schrift wegen ihrer „wissenschaftlichen Nullität" den Theologen immerfort theuer bleiben und als bedeutend erscheinen wird (Bd. 4, S. 17).

Digitized by Google

gemissbraucht, um die radikalen Grundsätze des Atheismus, welcher selbst die philosophische Vorstellung des Absoluten als eine noch religiöse bekämpft (IV, S. 11), und bei *Strauss* noch einen wahren Schatz historischer Thatsachen findet (ebd. S. 13), in Umlauf zu bringen. Der ernste Gegensatz des kritischen und des kirchlichen Standpuncts wird zu einer reinen Lächerlichkeit, wenn *B. Bauer* gegen das moderne Judenthum, die Lichtfreundschaft, in welcher *Hengstenberg* und *Strauss* sich friedlich vertragen müssen, zu Felde zieht, die Kritik zu einem Donquichotismus, welcher in seiner „isolirten Stellung" Alles, auch den apostolischen Ursprung aller paulinischen Briefe, mit Stumpf und Stiel ausrotten, und in den unbekannten Verfassern aller dieser Schriften „eine hochansehnliche Schaar von Schöpfern" der christlichen Religion (IV, S. 145) der Welt weiss machen will.

Der wirkliche Fortschritt der Wissenschaft konnte nur auf einem ganz andern Wege, als auf dem der Apologeten und Hyperkritiker, erfolgen. Die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte war bei *Strauss* so durchgeführt und in sich abgeschlossen, dass sich an diese Seite nicht so leicht ein neuer Fortschritt anknüpfen konnte, wenn man sich nicht in der bodenlosen Hypothese eines schöpferischen Urevangelisten überstürzen wollte. Wohl aber hatte sich schon diese Hypothese (nach *Weisse*'s Anregung) durch eine bestimmtere Ansicht von dem Verhältniss der Evangelien zu einander eine Begründung zu geben versucht. Und in der That war der Ursprung der Quellenschriften für *Strauss* etwas so Untergeordnetes, dass er ihn eigentlich nur für die Frage zur Sprache brachte, ob derselbe der mythischen Auffassung im Wege stehe, oder nicht. Wie ganz anders musste sich aber die Mythen-Hypothese gestalten, wenn *die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten* bestimmter aus der Allgemeinheit des Zeitbewusstseins der alten Kirche hervortrat! Selbst vom Strauss'schen Standpunct aus musste man auf diese Seite geführt werden, wenn man nicht bei der nebelhaften Unbestimmtheit eines mythenbildenden Zeitbewusstseins stehen bleiben wollte; und in dieser Hinsicht war sogar die Bauer'sche Uebertreibung nicht ohne alles Recht, weil sie wenigstens auf die bestimmte Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten einging. War die Kritik der evangelischen Geschichte durch *Strauss* zu einem gewissen Abschluss gekommen, so war doch die eigentliche Quellenforschung durch ihn nicht einmal unmittelbar weiter gefördert. Nur von dieser Seite konnte ein wirklicher Fortschritt der Evangelienkritik ausgehen. Es ist daher beachtenswerth, dass die alte Art und Weise der Evangelienforschung, aber ohne alle nähere Beziehung zu der von *Strauss* angeregten Streitfrage, durch *Wilke*'s Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker fortgesetzt wurde [1]). Durch eine ganz schlagende Widerlegung der Gieseler'schen Traditionshypothese und der Schleiermacher'schen Diegesentheorie bahnt sich *Wilke* den Weg, um in Hug'scher Weise das Urevange-

1) Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der drei ersten Evangelien, 1838. Vgl. die Beurtheilung von *Schwegler*, Theol. Jahrb. 1843, S. 204 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 68 f.

Digitized by Google

lium unter den kanonischen Evangelien selbst aufzusuchen. Nur findet er dasselbe nicht sowohl im Matthäus, sondern vielmehr in dem Markus-Evangelium, und in der That liegt diese Annahme sehr nahe, wenn man den Grundsatz verfolgt, nach dem gemeinsamen Inhalt der Synoptiker, welcher am meisten bei Markus vorliegt, die Wurzel, den Exponenten der Evangelienbildung zu bestimmen. Auch darin hat diese Annahme einigen Schein, dass sich bei Markus am leichtesten ein einfacher, logischer Zusammenhang, ein durchgeführter Pragmatismus wahrnehmen lässt. Legt man somit das Markus-Evangelium als die ursprünglichste künstliche Gestaltung des evangelischen Geschichtsstoffs zum Grunde, so muss in den Eigenthümlichkeiten der folgenden Evangelisten die schriftstellerische Absichtlichkeit besonders hervortreten, welche schon *Hug* nicht verkennen konnte, und *B. Bauer* sich bestens aneignete. Diese Abweichungen zeugen aber bei Matthäus und Lukas von Missverständnissen der ursprünglichen Anordnung. Gerade diese Nachweisung hat jedoch bei *Wilke* eine sehr subjective, gegen Matthäus und Lukas eingenommene Haltung, welche *Schwegler* am besten aufgedeckt hat [1]), und die ganze scharfsinnige, aber zu sehr formalistische Hypothese zieht sich selbst allen Grund unter den Füssen hinweg durch das Zugeständniss einer Reihe von spätern in den Text des Markus gekommenen Interpolationen [2]). Es war nicht möglich, über die Entstehung der Evangelien in's Reine zu kommen, solange man die Evangelienbildung nicht in einen grössern geschichtlichen Zusammenhang hinein stellte. Das musste freilich in andrer Weise geschehen, als bei *Lützelberger*, welcher in einer ziemlich überstürzten Weise durch die Grundlosigkeit der kirchlichen Ueberlieferung die Unächtheit der johanneischen Schriften nachzuweisen suchte [3]), während *Schweizer* nach *Weisse*'s Vorgang das johanneische Evangelium in Aechtes und Unächtes zu theilen unternahm [4]). Je weiter somit die Ansichten über die Evangelien wieder auseinander gingen, desto nothwendiger drängte die Entwickelung auf eine neue Gestalt der Evangelienkritik hin, in welcher wieder einmal das kritische Zeitbewusstsein seinen Ausdruck fand.

b. Die Tendenzkritik und ihre Gegner.

Erst die durch *Baur* begründete und vertretene Tübinger Schule hat der Evangelienkritik wieder einen solchen Anstoss gegeben und sie zu einer solchen Stufe erhoben, dass sie abermals alle frühern Untersuchungen in einer neuen Ansicht mit durchschlagendem Erfolg zusammenzufassen schien [5]). Die von dem Meister der neuern kritischen

1) a. a. O. S. 214 f.

2) Mark. 1, 2. 13. 3, 6. 17. 4, 10. 6, 37. 7, 3 f. 13. 8, 1—9. 8, 20. 9, 6. 9, 38—40. 10, 16. 46. 11, 24—26. 15, 10.

3) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes u. seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840, vgl. *Schwegler*'s Kritik Theol. Jahrb. 1842, S. 293 f.

4) Das Ev. Johannis nach seinem innern Werth u. seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht, Leipz. 1841, vgl. *Schwegler* a. a. O. S. 152 f.

5) Ihren Abschluss erreichte diese Ansicht über die Evangelien erst durch

Digitized by Google

Schule durch die kanonischen Evangelien durchgeführte Ansicht ist jedenfalls eine so bedeutende und nachhaltige Erscheinung, dass wir sie 1) in ihrer geschichtlichen Vermittelung, 2) in ihrer Ausführung und 3) in der allgemeinen Bedeutung ihrer Ergebnisse würdigen müssen.

1) *Die geschichtliche Vermittelung* der Baur'schen Evangelienkritik ist in dem vorhergehenden Gang der Evangelienforschung gegeben. Hat schon *Strauss* durch seine mythische Auffassung die frühern Ansichten über die evangelische Geschichte zu einem gewissen Abschluss erhoben, so ist dieses noch mehr bei *Baur* der Fall, in dessen Ansicht nicht bloss die Strauss'sche vertieft und aufgenommen, sondern auch durch die erst hier vollzogene Verschmelzung mit der Quellenkritik ergänzt worden ist. Das Mangelhafte und Unbestimmte der Strauss'schen Auffassung war schon in den verschiedenen Versuchen gefühlt worden, welche darauf ausgingen, die Absichtslosigkeit und Allgemeinheit der Mythenbildung durch Beachtung der bestimmten Eigenthümlichkeit und Planmässigkeit der einzelnen Evangelien aufzuheben. Je genauer man die einzelnen Evangelisten ansah, desto nothwendiger musste sich an ihren Eigenthümlichkeiten die Wahrnehmung einer besondern schriftstellerischen Tendenz und der Antheil derselben an der Geschichtsdarstellung aufdrängen. Und wollte man die eigenthümliche Tendenz der einzelnen Evangelisten nicht mit *Bruno Bauer* aus allem Zusammenhang herausreissen, so musste man sich die Aufgabe stellen, den Standpunct der einzelnen Evangelisten in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen. Hiermit war man von der Kritik der Geschichte durch eine innere Nothwendigkeit zu der Kritik der evangelischen Schriften, ihres Verhältnisses zu einander, ihrer innern Beschaffenheit, ihrer geschichtlichen Stellung übergegangen, und die Hauptfrage war nicht mehr, was die evangelische Geschichte an sich sei, sondern *wie sie sich in dem Bewusstsein und auf dem Standpunct der einzelnen Evangelisten dargestellt habe.* „Da überhaupt für uns alles Geschichtliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der Kritik der evangelischen Frage die erste Frage nicht, welche objective Realität diese oder jene Erzählung an sich hat, sondern vielmehr, wie sich das Erzählte zum Bewusstsein des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittelung es für uns ein Object des historischen Wissens ist. — Man muss überhaupt wissen, was ein Schriftsteller wollte und bezweckte, aus welchem Interesse seine geschichtliche Darstellung hervorgegangen, welche Tendenzen er in ihr verfolgt, welchen Charakter sie dadurch erhalten hat, und diese Frage selbst, auf welchem andern Wege lässt sie sich beantworten, als durch eine so viel möglich genaue Erforschung *der geschichtlichen Verhältnisse,* unter deren Einfluss der Schriftsteller geschrieben hat? Jeder Schriftsteller gehört der Zeit an, in welcher er schreibt, und in je höherem Grade der Gegenstand seiner Darstellung die Zeit bewegt, und in das geistige

---

Baur's berühmte Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter u. Ursprung, Tübingen 1847.

Digitized by Google

Leben derselben so eingreift, dass durch ihn verschiedene Gegensätze von Meinungen, Interessen und Parteien hervorgerufen werden, mit um so grösserer Gewissheit ist auch anzunehmen, dass Jeder, der eine geschichtliche Darstellung dieser Art unternimmt, die Farbe der Zeit an sich trägt, und die Motive seiner Darstellung in den Verhältnissen der Zeit liegen. — Die erste Frage, welche die Kritik an diese Evangelien zu machen hat, kann daher nur sein, was wollte und bezweckte jeder Verfasser derselben, und mit dieser Frage kommen wir erst auf den festen Boden der concreten geschichtlichen Wahrheit. — Tendenzschriften können solche Schriften nur sein, sofern sie Producte ihrer Zeit sind. Die Kritik, die sie unter diesen Gesichtspunct stellt, und in demselben allein ein neues Moment des kritischen Bewusstseins erkennen kann, nennt sich mit Recht die *geschichtliche*, weil sie es zu ihrer wesentlichen Aufgabe macht, sich in den ganzen Zusammenhang der Zeitverhältnisse hineinzustellen, aus welchen diese Schriften hervorgegangen sind [1]." So schildert der verdienstvolle Urheber der Tendenzkritik selbst mit gewohnter Meisterschaft seinen Standpunct, in welchem man ebenso wenig die Grundlage, als die Vertiefung und genauere Bestimmung der Strauss'schen Auffassung verkennen darf [2]. Das Ideelle, welches auch hier als das eigentliche Wesen der evangelischen Geschichtschreibung gewusst wird, ist in den bestimmtesten Zusammenhang mit dem geschichtlichen Entwickelungsgange des Christenthums gesetzt. Wie es den Evangelien mehr oder minder zum Grunde liegt, so ist es nur der Ausdruck der bedeutendsten Gestaltungen des urchristlichen Bewusstseins, durch welche der Entwickelungsgang der Kirche hindurchging, und aus welchen die innerste Eigenthümlichkeit der verschiedenen Evangelisten hervorging. Wie einfach und natürlich der Uebergang zu dieser Auffassung war, sieht man am besten aus dem unabhängigen Zusammentreffen eines ungenannten Schriftstellers [3], welcher namentlich an dem Lukas-Evangelium die Ansicht durchführte, dass die Evangelien Parteischriften, nicht Geschichtswerke seien.

2) Die *Ausführung* dieser Kritik schlägt den rückgängigen Weg von dem spätesten und letzten Evangelium zu den frühern ein und unterscheidet sich dadurch wesentlich von *Wilke*, *Weisse*, *B. Bauer*, welche vielmehr von dem ursprünglichsten Evangelium ausgingen, um die künstlerische Anlage als den Anfang der Evangelienbildung nachzuweisen. Dieses rückschreitende Verfahren hängt wesentlich mit dem Standpunct *Baur*'s zusammen. Ganz unabhängig von der Evangelien-

1) *Baur* a. a. O. S. 73 — 76.

2) Schon *Strauss* schloss ja das Absichtliche gar nicht gänzlich aus der Mythenbildung aus, vgl. Leben Jesu I, S. 94 f. d. 2. Aufl. Wie daher *Strauss* selbst auch für die *Baur*'sche Kritik die Benennung des Mythischen geltend gemacht hat (Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige, 1847, S. 64), so thut auch *Lücke* in der neuen Auflage seiner Einleitung in die Offenbg. Joh. S. 772 gegen *Baur*'s Vorgeben Einspruch, über die mythologische Ansicht hinausgekommen zu sein.

3) Des Verfassers der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben, Leipz. 1845.

Digitized by Google

frage hatte sich seine Grundansicht von dem ernsten Gegensatz der beiden grossen urchristlichen Parteien an den paulinischen Briefen ausgebildet, und wie er hier die Hirtenbriefe im Unterschied von den ächt paulinischen Briefen in die weit spätere Aufhebung des Parteigegensatzes zu dem eigentlichen Katholicismus gesetzt hatte, so bot sich ihm, da der Ursprung aller Evangelien zweifelhaft war, zunächst in dieser Uebergangszeit ein Anknüpfungspunct für die Entstehung des so eigenthümlichen johanneischen Evangelium dar, weil es gleichfalls wenigstens über die ursprüngliche Parteistellung schon hinaus ist. Mit dieser sich leicht darbietenden Wahrscheinlichkeit eines spätern Ursprungs hängt der ideelle, speculative Charakter des vierten Evangelium wesentlich zusammen, welcher es unter allen Evangelien am meisten zum Ausgangspunct für die Tendenzkritik geeignet macht. Hier gab *Baur* der mythischen Ansicht eine neue Wendung, indem er das Geschichtliche als Ausdruck und Ausführung einer zum Grunde liegenden Idee, ja im Grunde nur als ihre äussere Hülle nachzuweisen unternahm [1]). Diese Nachweisung einer durchaus ideellen Tendenz, für welche das Geschichtliche nur Form und Mittel ist, konnte freilich nur an dem johanneischen Evangelium unternommen werden, welches die Hauptstütze der Baur'schen Tendenzkritik wurde. Hier sollte aus dem Specifischen, Individuellen, rein Subjectiven, aus dem eigenen geistigen Hauch der Idealität, der über dasselbe verbreitet ist, aus Allem, was seine Auffassung des Christenthums von der der übrigen Evangelien so wesentlich unterscheidet, also aus seinem eigenthümlichen Charakter und seiner so bestimmten Tendenz der Rückschluss auf den Ursprung möglich sein und ein neuer Standpunct der Evangelienkritik gewonnen werden. „Haben wir auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns, dass ein Evangelium nicht bloss eine einfache historische Relation ist, sondern auch eine Tendenzschrift sein kann, *so ist diess überhaupt der Gesichtspunct, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten hat*, und es bildet sich hieraus von selbst der Kanon, dass in demselben Verhältniss, in welchem in einer geschichtlichen Darstellung dieser Art ein bestimmter Tendenzcharakter sich ausspricht, sie um so weniger das sein kann, wofür man sie gewöhnlich hält, ein authentischer historischer Bericht [2])." Je mehr nun aber diese ideelle Eigenthümlichkeit den Unterschied von den synoptischen Evangelien in sich schliesst, in welchen das Geschichtliche je-

1) In der Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, Theol. Jahrb. 1844, welche auch den Hauptbestandtheil des Werks über die Evangelien (1847) bildet. Wie nahe übrigens *Baur* noch immer der mythischen Auffassung stand, sieht man besonders aus der Art, wie er die Stellung des vierten Evangelisten zu den bedeutendsten Zeitbewegungen, der Gnosis, Logos-Lehre, dem Montanismus, den Paschastreitigkeiten, auffasst. Er soll in allen Gegensätzen der Zeit stehen, und doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich tragen (Theol. Jahrb. 1844, S. 680, Krit. Untersuch. S. 373). In allen solchen Puncten sollte das johanneische Evangelium eine so nahe Beziehung zu seiner Zeit haben, und als *ein Product derselben selbst nur ihr ausgesprochenes Bewusstsein sein* (Theol. Jahrb. a. a. O. S. 685, Krit. Untersuch. S. 375).

2) *Baur*, Krit. Untersuch. S. 75 f.

Digitized by Google

denfalls eine höhere und selbständigere Bedeutung hat, desto mehr muss diese Auffassung auch den innern Trieb haben, sich über die ältern Evangelien auszubreiten, auch an ihnen den grössern oder geringern Einfluss des Ideellen, der Tendenz nachzuweisen, welche hier noch mehr, als bei dem über allen Gegensätzen seiner Zeit stehenden vierten Evangelium, den Charakter einer bestimmten Parteistellung hat. In dieser Hinsicht musste sich zunächst das Lukas-Evangelium darbieten, dessen scharf hervortretende Eigenthümlichkeit augenscheinlich mit seinem paulinischen Standpunct zusammenhängt. Und da man hier auf Grund des marcionitischen Evangelium eine katholisirende Ueberarbeitung von einem rein paulinischen Stamm unterscheiden zu dürfen glaubte, so wurde der ursprüngliche Paulinismus dieses Evangelium um so mehr in einem scharfen Gegensatz gegen das urapostolische, judaistische Christenthum aufgefasst [1]). Es sollte auch in dieser Darstellung ein allgemeineres, aber ein durch den paulinischen Parteistandpunct einseitig bestimmtes Zeitbewusstsein seinen Ausdruck erhalten haben. Diesen Parteistandpunct hatte schon unabhängig der ungenannte Schriftsteller über die Evangelien, der „sächsische Anonymus", an dem Lukas-Evangelium, welches den Mittelpunct seiner Evangelienkritik bildet, in noch schärferer Weise als den persönlichen Gegensatz des an der Abfassung betheiligten Apostels Paulus gegen Petrus und die übrigen Zwölfapostel hervorgehoben, ja als eine absichtliche Verfälschung der evangelischen Geschichte aufgefasst. Es giebt kaum etwas Merkwürdigeres, als das unabhängige Zusammentreffen dieses Ungenannten mit dem berühmten kritischen Geschichtsforscher in der Wahrnehmung des urchristlichen Parteigegensatzes, für welche sich auch dieser Forscher besonders auf den Galaterbrief stützt, und nicht mit Unrecht auf den Vorgang Marcions beruft [2]). Je schärfer dieser Gegensatz des paulinischen Lukas- und des judenchristlichen Matthäus-Evangelium aufgefasst wurde, desto mehr musste *Baur* die schon ziemlich allgemein gewordene Ansicht über das Markus-Evangelium willkommen heissen, dass es ohne einen besondern petrinischen Charakter, ja ohne alle eigentliche Selbständigkeit nur ein Auszug aus den beiden andern Synoptikern sei. Soll also bei diesem Evangelium mit dem Tendenzcharakter auch die Selbständigkeit bis auf einen geringen Grad verschwinden, so ist das Tendenzvolle bei dem Matthäus-Evangelium noch am meisten durch die Alterthümlichkeit und Geschichtlichkeit seines Inhalts beschränkt. Die Hauptstützen der Tendenzkritik können freilich nur die Evangelien des Johannes und des Lukas sein, bei den beiden andern Evangelien bekennt *Baur* selbst, dass er über sie keine neue Ansicht aufgestellt, sondern nur eine schon gegebene weiter begründet und in seine Gesammtauffassung aufgenom-

1) In der Abhandlung *Baur*'s über das Lukas-Evangelium Theol. Jahrb. 1846, Heft 4, welche den zweiten Hauptbestandtheil seines Werks über die Evangelien S. 393—531 bildet.

2) Die Evangelien S. 433 f.: „Und wunderbarer Weise scheint Marcion bei dem Nachweise dieser Behauptung (dass das Evangelium des Lukas von den Aposteln verfälscht sei) ganz den gleichen Ausgang, wie wir, nämlich vom *Galater*briefe und den daselbst unläugbar hervortretenden Missverhältnissen und Lehrspaltungen unter den Hauptaposteln genommen zu haben."

Digitized by Google

men habe. Je mehr hier die bestimmte Tendenz schon zurücktritt, desto mehr ist die Tendenzkritik in dem johanneischen Evangelium recht eigentlich zu Hause, auf welches diese Kritik fast dasselbe Gewicht legt, wie in andrer Weise die herrschende apologetische Ansicht. „Nur wenn man sich auf den Standpunct des johanneischen Evangeliums gestellt und dasselbe in seiner ganzen Eigenthümlichkeit aufgefasst hat, hat man an ihm einen sichern Massstab, mit welchem alles in den Kreis der Evangelienkritik Gehörende gemessen werden kann [1])."

3) *Die Ergebnisse* dieser Tendenzkritik betreffen hauptsächlich den geschichtlichen Werth und die Abfassungszeit der Evangelien. In ersterer Hinsicht verschwindet der geschichtliche Werth des johanneischen Evangelium völlig, wenn der geschichtliche Stoff in demselben nur aus der synoptischen Evangelien-Tradition eklektisch aufgenommen und mit dem Freigeschaffenen zur Hülle einer speculativen Grundidee gemacht ist. Dasselbe gilt im Grunde auch von dem Lukas-Evangelium, über welches *Baur* a. a. O. S. 474 sagt: „Indem wir so auf keine Weise zu der Annahme berechtigt sind, dass die Differenzen unsers Evangeliums von dem des Matthäus auf einem historischen Grunde beruhen, können wir an seinem Verhältniss zu demselben, an der Art und Weise, wie es den aus ihm genommenen geschichtlichen Stoff für seinen Zweck verarbeitet, nur die Tendenz verfolgen, welche ihm überhaupt zu Grunde liegt." Sein historischer (oder auch unhistorischer) Charakter kommt unter allen Synoptikern dem johanneischen Evangelium am nächsten (a. a. O. S. 501). Die wenigen Eigenthümlichkeiten des Markus sind lediglich aus der schriftstellerischen Weise dieses Evangelisten entsprungen, so dass ihm kein selbständiger geschichtlicher Werth zukommt (a. a. O. S. 560). „Giebt es also in der Reihe unsrer kanonischen Evangelien ein Evangelium, in welchem wir den substanziellen Inhalt der evangelischen Geschichte in einer ursprünglichen, ächt historischen Quelle vor uns haben, so kann es nur das Matthäus-Evangelium sein" (a. a. O. S. 571). Doch hat auch hier der eigenthümliche Gesichtspunct des Evangelisten bisweilen selbst auf das Materielle Einfluss ausgeübt (a. a. O. S. 597. 605), und ist hier auch ein grosser Theil des Stoffs aus der Ueberlieferung aufgenommen, so ist doch, da es schon ein sekundärer Bericht ist, dessen Verhältniss zu dem objectiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann, auch seine geschichtliche Glaubwürdigkeit nur relativ (a. a. O. S. 621). Hiermit hängt unmittelbar der sehr späte Ursprung der Evangelien zusammen, deren keines, nicht einmal das Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Gestalt, den überlieferten Verfasser zum Urheber haben kann. Ist die Ungeschichtlichkeit der Darstellung auch an sich mit der Augenzeugenschaft des Verfassers verträglich (a. a. O. S. 527), so ist doch die Tendenz des johanneischen Evangelium erst aus den Zeitverhältnissen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts begreiflich. Selbst das (angeblich) ursprüngliche Lukas-Evangelium nimmt einen zu späten Standpunct ein, wo-

1) *Baur* in der Vorrede zu seinem Werk über die Evangelien.

Digitized by Google

für namentlich sein geschichtlicher Charakter angeführt wird. „Das Hauptargument für den spätern Ursprung unsrer Evangelien bleibt immer diess, dass sie, jedes für sich, und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann [1])." Ist das Markus-Evangelium auch von Lukas abhängig, so folgt sein später Ursprung ohne Weiteres. Aber auch das kanonische Matthäus-Evangelium ist eine spätere Bearbeitung des von dem Apostel Matthäus verfassten hebräischen Evangelium (a. a. O. S. 574), und wenn diese Bearbeitung erst in die Jahre 130—134 fallen kann, das Lukas-Evangelium erst nach Marcion seine jetzige Gestalt erhalten hat, so bleibt nur der Zeitraum 130 — 170 für die Abfassung der kanonischen Evangelien übrig.

Betrachten wir diese umfassende Ansicht über die Evangelien von dem wissenschaftlichen Standpunct aus, so lässt sich gewiss ihre hohe Bedeutung nicht verkennen. Wie man auch über die Tendenzkritik urtheilen mag, sie darf in jedem Falle den Anspruch machen, tiefer, als je bisher, durch die Aussenseite hindurch in die innerste Eigenthümlichkeit der Evangelien des Johannes und des Lukas eingedrungen zu sein. Sie hat ferner die mehr oder weniger äusserliche Auffassung des Verhältnisses der Evangelien und ihrer Entstehung gründlich aufgehoben, und den schon von *Strauss* hervorgehobenen Ideengehalt der Evangelien in den lebendigen Entwickelungsgang der Kirche eingereiht. Insofern kann sich diese Kritik mit Recht die geschichtliche nennen, und die bleibenden Verdienste, welche sie sich in dieser Hinsicht erworben hat, sichern ihr eine sehr ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Evangelienforschung. Aber ebenso wenig ist es der Tendenzkritik gelungen, Unrichtigkeiten in ihren Ergebnissen zu vermeiden, und noch weniger hat sie die Forschung wesentlich abgeschlossen. Ist die Ungeschichtlichkeit und der späte Ursprung der kanonischen Evangelien hier so sehr als möglich geschärft, so hat die weitere Entwickelung der Wissenschaft bereits dargethan, dass den kanonischen Evangelien Unrecht geschehen ist. Das schlagendste Beispiel war das Evangelium Marcions, bei welchem die Tendenzkritik in der Absicht, für den möglichst späten Ursprung des kanonischen Textes eine Stütze zu erhalten, den gnostischen Tendenzcharakter gar nicht bemerkte. Wird nun schon durch die wahre Beschaffenheit des marcionitischen Textes das Dasein des Lukas-Evangelium vor Marcion festgestellt, so wird schon hierdurch die Entstehung der synoptischen Evangelien in ein höheres Alterthum gerückt, zumal wenn Lukas nicht bloss den Matthäus, sondern auch den Markus zu seiner Voraussetzung haben sollte. Das so gering geschätzte Markus-Evangelium erscheint überhaupt in der Baur'schen Auffassung als ein ziemlich überflüssiger Zweig der Evangelienbildung, es

1) A. a. O. S. 530. Ganz anders behauptete der sächsische Anonymus die Aechtheit der drei ersten Evangelien ungeachtet ihrer Ungeschichtlichkeit. Vgl. sein Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. D. *Baur* in Tübingen über die Abfassungszeit des Lukas und der Synoptiker, Zürich 1848, S. 26 f. Dagegen bestand *Baur* auf seiner Ansicht in den Theol. Jahrb. 1849, S. 313 f.

Digitized by Google

liegt ausserhalb des stetigen Fortschritts der Evangelienbildung. Denn wenn zwischen das strenge Judenchristenthum des Matthäus und den entschiedenen Paulinismus des Lukas bei Leibe kein vermittelnder Uebergang eintreten darf, so bezeichnet ja schon Lukas, wie *Baur* a. a. O. S. 501 sagt, den Uebergang von den synoptischen Evangelien zu dem johanneischen. Welche irgend erhebliche Stelle kommt also dem Markus-Evangelium zu? Ueberhaupt ist das johanneische Evangelium so sehr der Glanzpunct dieser Kritik, dass sie, mit Ausnahme des Lukas, die synoptischen Evangelien vernachlässigt hat. Hat sie dieselben nur so weit hineingezogen, dass sie den geringern Tendenzcharakter auch an ihnen nachwies, so ist sie auf ihrem rückschreitenden Wege überhaupt über die *Anfänge der Evangelienbildung*, welche in Matthäus vorliegen sollen, im Unklaren geblieben. Hier lässt es die Baur'sche Kritik bei der Hypothese des in dem kanonischen Matthäus bearbeiteten Hebräer-Evangelium bewenden, welches in seiner ursprünglichen, aber nicht mehr nachweisbaren Gestalt den Apostel Matthäus zum Urheber haben soll. In dieser nebelhaften Vorstellung des ursprünglichen Anfangs der Evangelienbildung ist *Baur* aber so wenig sicher, dass er den geschichtlichen Inhalt des ersten Evangelium auch auf „die freier sich gestaltende Sage" (a. a. O. S. 605), auf die unbefangen mitgetheilte Ueberlieferung (a. a. O. S. 610) zurückführt. Der Grundschrift eines Augenzeugen soll in diesem Evangelium gar zu viel Unhistorisches, Traditionelles, Mythisches zur Seite stehen (a. a. O. S. 619). Ueber die mündlichen und schriftlichen Anfänge der Evangelienbildung weiss uns also diese Kritik, so sehr sie positiv, nicht negativ geschichtlich sein will, ebenso wenig als über den wirklichen Thatbestand der evangelischen Geschichte, etwas Bestimmtes zu sagen. *Sie weiss nur das Ende und den Abschluss der Evangelienbildung aufzuhellen, und alle Unsicherheit und Schwankung über die ältern Evangelien hat darin ihren Grund, dass sie auf ihrem rückschreitenden Wege noch nicht zu der Einsicht in den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung gekommen ist, deren Abschluss allerdings in dem johanneischen Evangelium vorliegt.* Um so mehr muss man fragen, mit welchem Rechte sich diese Kritik der negativ-kritischen von *Strauss* als die positiv-kritische gegenüberstellt. Sie hat ja das Nicht-Wissen über die evangelische Geschichte bei drei Evangelien nur in *der* Weise aufgehoben, dass sie hier positiv die Ungeschichtlichkeit behauptet. Kann man nun auch sagen, es sei das positive Wissen erreicht, dass die geschichtliche Wahrheit nur bei Matthäus zu suchen ist, so ist doch auch hier das Wissen um dieselbe noch gar nicht vollzogen, ja in der That unmöglich gemacht, wenn sich anders über den Anfang der Evangelienbildung nichts Bestimmteres ausmachen lässt. Nur in Hinsicht auf den Ursprung der Evangelienschriften ist diese Kritik zu positivern, nämlich bestimmtern Ergebnissen gelangt, als *Strauss*, aber auch nur über den Abschluss der Evangelienbildung. Und erfährt man hier, dass der unbekannte Verfasser des vierten Evangelium in einem solchen Verhältniss zu seinem Zeitbewusstsein stand, dass er dasselbe aus den verschiedenen Gegensätzen zur Einheit zusammenfasste, während der

Digitized by Google

gleichfalls unbekannte dritte Evangelist das Bewusstsein seiner paulinischen Partei aussprach, so hat man lediglich eine geschichtlich bestimmtere Fassung der Strauss'schen Vorstellung, dass der Dichter des Mythus nur der Mund war, welcher dem, was Alle aussprechen möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck gab.

Versetzt man sich vollends auf den kirchlichen Standpunct, so konnte die Baur'sche Evangelienkritik nur ebenso negativ, als die Strauss'sche, erscheinen, und man musste ebensowohl an dem behaupteten Tendenzcharakter der Evangelien, als auch an ihrer angeblichen Abfassung im zweiten Jahrhundert grossen Anstoss nehmen. Es war in der That eine zu starke Zumuthung an die Kirchlichen, sich für die zertrümmerte äusserlich-geschichtliche Schale mit dem bleibenden idealen Gehalt zu entschädigen. Vergebens sagte *Baur* über das johanneische Evangelium: „Ein Evangelium, das, seit es aus dem Dunkel seines Ursprungs an das Licht getreten, in dem christlichen Bewusstsein aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniss seines ächt evangelischen Geistes erhalten hat, kann durch alle Resultate der historischen Kritik von seinem Werthe nichts verlieren; es bleibt auch so das einzige zarte, rechte Evangelium, das über allen andern steht, und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet. Nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, dass es das Werk des Apostels Johannes ist; der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren, ist derselbe, mag das Individuum, das das Subject dieses Geistes war, so oder anders geheissen haben [1])." Mit fetter Schrift lässt *Ebrard* in der neuen Auflage seiner „Wissenschaftlichen Kritik" S. 833 drucken: „Gar kein Pragmatismus aber ist es zu nennen, sondern einfacher baarer gemeiner Betrug, wenn ein Autor wissentlich Vorfälle erdichtet oder verändert, wie Hr. Prof. Dr. *v. Baur* in Tübingen dies den Neutestamentlichen Schriftstellern beizumessen die Keckheit hat." Wäre es nun auch vergebens, mit einem solchen Standpunct rechten zu wollen, welcher jede Bestreitung der kirchlichen Ueberlieferung von vorn herein als Frevel und als Anfeindung des Christenthums ansieht, so lässt es sich doch nicht verkennen, dass hier dem kirchlichen Glauben zu tiefe Wurzeln geschlagen waren, welche ohne Nachtheil der Wissenschaft zum Theil geheilt werden können.

Diese Milderung des Gegensatzes der Kritik zu der kirchlichen Ansicht ist bereits theilweise durch den weitern Gang der Untersuchungen eingeführt worden. Es ist namentlich ein früheres Dasein der synoptischen Evangelien erwiesen worden. War die ursprüngliche Ansicht der Tübinger Schule besonders auf den Märtyrer Justin, welcher

1) Krit. Untersuch. S. 386. Aehnlich sagt auch *Schwegler*, Nachapost. Zeit. II, S. 347 über dieses Evangelium: „Vermöge dieses universellen, zeitlosen Charakters ist es auch heute noch, nachdem an den Synoptikern ihre zeitliche, örtliche und nationale Beschränktheit längst fühlbar geworden ist, das unverändert gegenwärtige, ewig jugendliche Evangelium." Dazu vgl. *Köstlin's* gehaltvolle Abhandlung: Die pseudonyme Litteratur der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1851, S. 149 f.

Digitized by Google

nur das Hebräer- oder Petrus-Evangelium, noch gar kein kanonisches gekannt haben sollte [1]), und auf Marcion, bei welchem man noch das ursprüngliche Lukas-Evangelium finden wollte [2]), gestützt: so brach sich in diesen beiden Puncten zwischen jener Ansicht und der ihr schroff entgegenstehenden Annahme von lauter kanonischen Evangelien Justin's [3]), von einer völligen Textverfälschung Marcions eine vermittelnde Ansicht Bahn, welche bei Justin wenigstens den Gebrauch der synoptischen Evangelien neben einem unkanonischen [4]), und bei Marcion neben manchem Ursprünglichen im Ganzen und Grossen die gnostische Bearbeitung des Lukas-Evangelium anerkannte [5]). Auch das Markus-Evangelium wurde auf's Neue untersucht, und der Widerspruch gegen die Annahme seiner doppelten Abhängigkeit von Matthäus und Lukas vereinigte sich in der Behauptung seiner höhern Selbständigkeit und seiner frühern Abfassung [6]). So wurden zwar einerseits die Baur'schen Ergebnisse über das johanneische Evangelium festgehalten und weiter begründet [7]), aber auch andrerseits die Ergebnisse über die synoptischen und die ihnen verwandten ältern Evangelien gemildert. Die in Anregung gebrachten Untersuchungen über die ältern Evangelien führten immer weiter *auf den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung* zurück.

Während so die Baur'sche Kritik eine Reihe von Verhandlungen veranlasste, deren Hauptbestreben es war, über die ältern Evangelien zu bestimmtern und sichern Ergebnissen zu gelangen, erhob auch eine ganz neue Evangelienkritik in der feindseligsten Absicht ihr Haupt, um der Tendenzkritik den Todesstoss zu versetzen und alle Räthsel der Evangelienbildung zu lösen [8]). *Ewald* gab sein Verhält-

1) Vgl. *Schwegler*, Nachapostol. Zeit. I, S. 216 f. *Ritschl*, Ev. Marcions S. 130 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 575 f.

2) Vgl. *Ritschl*, Evang. Marcions, 1846, *Baur*, Krit. Untersuch. S. 397 f.

3) Vgl. *Semisch*, Die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, zur Geschichte und Aechtheit der kanonischen Evangelien, 1848.

4) Nachdem *Zeller* bereits den Gebrauch des kanonischen Lukas bei Justin anerkannt hatte (Theol. Jahrb. 1848, S. 528 f.), bestätigte sich mir weiter der Gebrauch des Matthäus neben dem vorwiegenden Gebrauch eines mit Markus verwandten petrinischen Evangelium, vgl. meine Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementin. Homilien und Marcions, 1850.

5) Vgl. die ziemlich gleichzeitigen Untersuchungen von *Volckmar* in den Theol. Jahrb. 1850, S. 110 f. 185 f. und von mir in der angeführten Schrift, dann von *Zeller*, Theol. Jahrb. 1851, S. 330 f., *Baur*, Markusevangelium nebst einem Anhang über das Ev. Marcions 1851, S. 191 f., *Ritschl*, Theol. Jahrb. 1851, S. 530 f., *Volckmar* in der Schrift über das Ev. Marcions 1852, welche Untersuchungen ich in der Abhandlung über das marcionitische Evangelium Theol. Jahrb. 1853, S. 192 — 244 zu einem Endergebniss zusammenzufassen versuchte, welches *Baur* in seinem neuesten Werk: Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 1853, S. 69 f. anerkannt hat.

6) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und die durch *Baur*'s Gegenschrift über dieses Evangelium (1851) veranlassten Verhandlungen von *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 480 f.) und mir (Theol. Jahrb. 1852, S. 108 f. 259 f.), wogegen *Baur* noch einmal Einsprache that, Theol. Jahrb. 1853, S. 54 f.

7) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff 1849.

8) *Ewald* in den seit 1849 bestehenden Jahrbüchern der biblischen Wis-

Digitized by Google

niss zu *Strauss* und *Baur* gleich anfangs in folgender Weise an: „Es gehört aber hierher, kurz zu sagen, dass das 1847 erschienene dicke Buch *Baur*'s über die vier Evangelien eigentlich nichts enthält, als eine völlige Verkennung des Ursprunges und Wesens eben dieser Evangelien, und aus einer so niedrigen Gesinnung geflossen ist, dass sich eben diese traurige Verkennung daraus leicht erklärt" (Jahrb. I, 115). Je mehr ihm die Schriften von *Strauss*, *Schwegler*, *Baur* in der Verkennung und Verdunkelung der Geschichte des Urchristenthums übereinzustimmen schienen, desto mehr hielt es *Ewald* für „hohe Zeit", dass auch über die Evangelien eine richtige Einsicht gegründet werde (ebdas.). Gegen den schon vor 1835—36 begonnenen emsigen, aber auch nothwendigen Fortschritt der Kräfte und Thätigkeiten einer ächten Wissenschaft gehalten, sollte der ganze Strauss-Baur'sche Sturm „nichts als ein Ausbruch unedler Leidenschaft und viehischer Wildheit" sein (ebdas. II, S. 23). Damit namentlich die „trübselige" Tübingische Schule nicht noch mehr Verderben anstifte, sondern gründlich vernichtet werde (ebdas. II, S. 16), veröffentlichte *Ewald* seine Enthüllungen über Ursprung und Wesen der Evangelien, an deren Spitze bedeutungsvoll der Ausspruch Christi Luk. 12, 2 steht: „Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt, noch verborgen, was nicht erkannt würde" (Jahrb. I, S. 113). Es galt nichts Geringeres, als Deutschland vor dem unsäglich gräuelvollen Zustand zu retten, in welchen es in Folge der Schulden seiner Vorzeit, aber noch mehr in Folge der eigenen grossen Sünden aller jetzt Lebenden (wohl mit einer einzigen Ausnahme) versinken wollte [1]). In dem geraden Gegensatz gegen *Baur*'s rückschreitendes Verfahren stellt *Ewald* die ganze Geschichte des evangelischen Schriftthums von seinen ersten Anfängen an dar [2]). Er beschreibt uns ja schon die Bildung der evangelischen Geschichte in der mündlichen Ueberlieferung, welche theils die Sprüche Christi nach Gruppen und runden Zahlen zusammenfasste, theils auch die Ereignisse gruppenartig lose zusammenreihte. Hieraus erwuchs die Evangelienbildung in folgender Weise. 1) Das allerälteste, ursprünglich hebräische Evangelium schildert die höchsten Spitzen der Geschichte Christi mit ganz kurzen geschichtlichen Erläuterungen. Es wurde wahrscheinlich schon von dem Apostel Paulus gebraucht, und ebenso wahrscheinlich ist es, dass sein Verfasser der Evangelist Philippus war. 2) Die Spruchsammlung fasste die Aussprüche Christi in einer so reichen Fülle und Vollständigkeit zusammen, dass später nur Nachlesen möglich waren, und zwar in grössern Redeganzen mit kurzen erzählenden Einleitungen. Eigenthümlich sind diesem Werke eine besondere Schärfe und Erhabenheit, aber auch Anmuth und Zartheit der Rede; und daraus erkennt man dann seine Bestandtheile so sicher, dass man nur neben ein Redestück aus dieser Sammlung (wie Matth. C. 23) ein ganz an-

senschaft und in der Schrift: Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, 1850.

1) Drei erste Evv. Vorr. VI.

2) In den Aufsätzen über Ursprung und Wesen der Evangelien, Jahrb. I, S. 113—154. II, S. 180—224. III, S. 140—174.

Digitized by Google

ders angelegtes (etwa Matth. 22, 15 — 46) zu stellen braucht, um den stärksten Abstand zwischen der ganzen Haltung und Art der beiderseitigen Redestücke zu bemerken. Der Verfasser dieser ursprünglich hebräischen Schrift war der Apostel Matthäus. 3) Die Erstlingsschrift unter den vollständigen Evangelien ist das Markus-Evangelium, dessen Inhalt noch den Schmelz der frischen Blume, das volle reine Leben der Stoffe zeigt. Der überlieferte Verfasser Markus benutzte dabei schon die beiden vorigen Werke. Doch ist die älteste Gestalt, in welcher dieses Evangelium dem Verfasser des jetzigen Matthäus-Evangelium vorlag, von seiner gegenwärtigen zu unterscheiden, welche in der Mitte und am Ende mehrere Stücke eingebüsst hat. Nach einer so festen Gründung konnte sich das evangelische Schriftthum weiter ausbreiten. 4) Das Buch der höhern Geschichte (gewissermassen eine neue Auflage von Nr. 1) unternimmt es, die Höhen der evangelischen Geschichte auf eine neue Weise zu schildern, z. B. die ausführliche Erzählung der Versuchung Jesu in den 40 Tagen. 5) Das jetzige Matthäus-Evangelium macht die Zusammenleitung der frühern schriftlichen Quellen zu seiner Hauptaufgabe, wobei dessen, was der Verfasser von sich selbst hinzufügte, im Ganzen so wenig ist, „dass der auf das blosse Sammeln schon geschriebener Stoffe gerichtete Hauptzweck des Buchs nur desto deutlicher einleuchtet“ (Jahrb. II, S. 210). Das Markus-Evangelium und die Spruchsammlung waren ihm sichtbar die Hauptquellen. Jenes gab dem Verfasser die Grundlage aller Erzählung, und er nahm es wesentlich ganz auf, nur dass er es hier und da verkürzte. Auch die Spruchsammlung nahm er ziemlich vollständig auf. Die ganze Anlage erklärt sich daraus, dass der Verfasser jene zwei wichtigen Werke nach einem gewissen eigenthümlichen Plane in einander zu verarbeiten die Absicht hatte. Weil es sein Hauptbestreben war, die Spruchsammlung so vollständig als möglich aufzunehmen, und weil dessen, was der Verfasser von sich hinzusetzte, doch im Ganzen so wenig ist, so erklärt es sich, dass er diese Schrift noch immer nach Matthäus benennen mochte. 6) Es finden sich Spuren eines „sechsten nachweisbaren Buchs“, dessen Bestandtheile sich durch eine besondre Lieblichkeit und Zartheit auszeichnen, welche in Verbindung mit der ruhigen schönen Ausführlichkeit der Schilderung allein schon hinreichen würde, sie unter hundert andern erkennbar zu machen. 7) Ein andres Werk, für welches *Ewald* nur den Titel eines „siebenten nachweisbaren Buchs“ gewusst hat, giebt sich durch eine auffallend gedrungene, oft abgerissene und schwer sich fortbewegende, mehr andeutende als ausführende Rede, durch einen von allen übrigen verschiedenen Geist der Schilderung so leicht kund, dass man seine Bestandtheile bei einiger Aufmerksamkeit gar nicht verkennen kann. 8) Auch ein „achtes nachweisbares Buch“, welches Lukas benutzte, muss man desshalb annehmen, weil „Lukas sich uns in seinem Evangelium durchaus nur als Sammler und Verarbeiter zeigt.“ Es liegt ja im Wesen der Sache und wird auch durch die Geschichte des evangelischen Schriftthums bewährt, dass nicht leicht Einer, der sein Hauptgeschäft im Sammeln und Verarbeiten früherer Schriften fand,

Digitized by Google

zugleich schöpferisch thätig sein konnte" (Jahrb. II, S. 219). Man sieht, dass dieses Buch kein andres Erkennungszeichen hat, als den Ueberrest von Bestandtheilen des Lukas, welche in den frühern Schriften noch nicht untergebracht sind. 9) Es ist also endlich das Lukas-Evangelium, welches, wie *Ewald* höchst bezeichnend sagt, diese ganze bisherige Entwickelung des evangelischen Schriftthums dadurch zum Abschluss bringt, dass sein Verfasser den wichtigsten Inhalt fast aller bis jetzt entstandenen Schriften in sich aufzunehmen suchte. Lukas will überall zunächst nur aus einer Menge verschiedener schriftlicher Quellen den reichen Stoff zusammenstellen und alle diese Quellen in Ein grosses Meer leiten. Er benutzte alle die obengenannten Schriften von der ältesten bis zu der jüngsten, mit alleiniger Ausnahme des jetzigen Matthäus-Evangelium. „Zusätze aus mündlicher Ueberlieferung von seiner eigenen Hand kommen bei ihm deutlich nur wenige vor, und die wichtigsten von diesen sind schwerlich andre als die sich auf die Zeitrechnung beziehenden 2, 2. 3, 1 f. 23. — Durch alles dieses hat denn diese grosse Schrift noch weit mehr als der jetzige Matthäus das Wesen einer blossen *Sammelschrift* ohne grossen innern Zusammenhang" (a. a. O. S. 223). Endlich 10) hat der Apostel Johannes die Verklärung des evangelischen Schriftthums durch sein Evangelium vollzogen, ohne dem Stoff aus blosser Einbildung und Voraussetzung Ungeschichtliches beizumischen (Jahrb. III, S. 149). Es ist dieses Buch kaum noch ein Geschichtswerk zu nennen, eben und klar für jeden geraden guten Sinn, und doch so leicht misszuverstehen, sicher verfasst von dem Vertrauten Christi, welcher alle Apostel lange überlebte, und doch für ein oberflächliches Auge so leicht, auch bloss seiner äussern Abkunft nach, dunkel und zweifelhaft (ebd. S. 151). Johannes kannte dabei wohl die ältern Evangelien wenigstens dem grössten Theile nach, setzte aber sein Werk mit reinster Unbefangenheit neben die andern, von denen er auch das Eine oder das Andre entlehnte (a. a. O. S. 166).

Man hat schon an diesen Zügen genug, um das Wesen und die Haltbarkeit von *Ewald*'s Ansicht über die Evangelien zu beurtheilen. Man hat hier den schärfsten Gegensatz gegen *Baur*'s Tendenzkritik. Gerade dasjenige synoptische Evangelium, welches *Baur* für das unselbständigste und am wenigsten eigenthümliche erklärte, das des Markus, soll das selbständigste, eigenthümlichste und ursprünglichste sein, und die beiden andern Evangelien, in welchen *Baur* den grossen Gegensatz des judaistischen und des paulinischen Christenthums in seiner ganzen Schärfe ausgebildet fand, die Evangelien des Matthäus und des Lukas, sollten bloss Werke von Sammlern sein, welche weder ihre Eigenthümlichkeit hervortreten liessen, noch in einer unmittelbaren Beziehung zu einander standen. Alles kommt also bei *Ewald* auf die Stoffe und Bestandtheile zurück, aus welchen er die synoptischen Evangelien ganz äusserlich zusammensetzt. Entstehen diese Evangelien auf ganz quantitative Weise durch Zuthaten und Zusammenleitungen verschiedener Quellen in eine neue, aber ganz äusserliche Bearbeitung, so kann man freilich nur das einfachste und kürzeste Evangelium für das ursprünglichste halten, und man muss dann wohl geneigt sein, bei Markus noch am meisten die ursprüngliche Frische und Le-

Digitized by Google

bendigkeit der Stoffe erhalten zu finden. Es kann aber nicht fehlen, dass eine Grundansicht, welche in dieser ganz äusserlichen und quantitativen Weise den Fortschritt der Evangelienbildung vor sich gehen lässt, nur durch die willkürlichste Zersetzung und Auflösung der innern Einheit durchgeführt wird, welche in den Evangelien jedenfalls auch das aus ältern Quellen Aufgenommene eigenthümlich gestaltet hat. Man gehe den Text der Ewald'schen Uebersetzung durch, in welcher die verschiedenen Bestandtheile sogar durch den Druck augenfällig unterschieden werden. Man nehme hier den Markus, welchem *Ewald* noch die höchste Eigenthümlichkeit zuschreibt. Da soll aus dem „ältesten Evangelium" stammen der Taufbericht 1, 9—11, die Versuchung 1, 12. 13., der Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu und die Berufung der vier ersten Jünger 1, 14—20, die Verklärung 9, 2—13, die Verkündigung des Leidens 9, 30—32, ferner der ganze Abschnitt 10, 1—31 über Ehescheidung, Kindersegnung, den reichen Jüngling, 11, 1—21 der Einzug in Jerusalem und die Verfluchung des Feigenbaums, 12, 13—37 die Streitreden. Lässt sich hier für Solche, die sich nicht schon gewöhnt haben, *Ewald*'s Meinung als ein Evangelium anzunehmen, ein irgend überzeugender Beweis führen? Dasselbe gilt von der „Spruchsammlung", aus welcher die Reden Mark. 1, 4—8. 3, 23—29. 4, 3—32. 6, 7—11. 8, 27—9, 1. 9, 33—50. 10, 33—45. 11, 27—12, 12. 12, 38—40. 13, 1—14, 2 stammen sollen. Und wie kann *Ewald* behaupten, dass diese Stoffe bei Markus noch in der höchsten Frische und Lebendigkeit vorliegen, wenn doch das kanonische Matthäus-Evangelium die Spruchsammlung weit vollständiger, als Markus, aufgenommen haben (Jahrb. II, S. 212), wenn der ursprüngliche Text des „ältesten Evangelium" auch nicht selten bei den beiden andern Synoptikern treuer erhalten sein soll? Das ursprüngliche Wortgefüge soll sich ja sowohl bei Mark. 2, 23—28, als bei Matth. 12, 1—8 nicht mehr vollständig erhalten haben, vielmehr aus beiden wiederzuerkennen sein (Drei erste Evv. S. 202). Markus 3, 16 soll gegen die spätere Entstehung des Petrus-Namens Matth. 16, 19 im Unrecht sein (a. a. O. S. 272). Bei der Verklärung soll Markus 9, 6 die Furcht der Jünger etwas zu früh eintreten lassen, Matthäus 17, 6 der ursprünglichen Erzählung am nächsten stehen (a. a. O. S. 275). Auch 9, 13 soll ja Markus etwas ausgelassen haben, was bei Matthäus steht. Ferner lässt Markus die Unterredung Jesu mit den Jüngern Matth. 19, 10—12 aus, „welche erst die Krone des Ganzen ist" (a. a. O. S. 306). Auch 10, 24—31 theilt sich Markus in das ursprüngliche Wortgefüge mit Matthäus 19, 24—30 (a. a. O. S. 309). Die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums soll schon bei Markus nicht mehr so rein und so klar hervortreten, wie sie unstreitig ursprünglich war (a. a. O. S. 316). Selbst die Erwartung wird getäuscht, dass Markus, wo er nun ganz eigenthümlich ist, überall im Vortheil gegen Matthäus und Lukas sein sollte. Im Gegentheil weiss *Ewald* sehr Vieles in dem jetzigen Markus als später hinzugesetzt, verändert, gestrichen nachzuweisen. Ein solcher Zusatz ist schon Mark. 1, 2 (a. a. O. S. 154), ferner 14, 58 *χειροποίητον* und *ἀχειροποίητον* (a. a. O. S. 354). Daneben ist in dem jetzigen Markus ausserordentlich Vieles ausgefallen. Bei Mark.

Digitized by Google

3, 19 war ursprünglich die ganze Bergrede vorhanden, welche Luk. 6, 20—49 verkürzt ist, ja auch die Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum hat Luk. 7, 1—10 hier noch gelesen (a. a. O. S. 204. 224). So stand ja auch Mark. 5, 3 etwa καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο ohne Zweifel in dem von Lukas noch gelesenen Wortgefüge, τοῦ κραβάττου ist erst im jetzigen Markus 5, 27 ausgefallen und auch Mark. 5, 43 lautete sicher ursprünglich so wie Luk. 8, 56 (a. a. O. S. 241. 243). Matth. 15, 24 ist augenscheinlich noch ein ächter Rest aus der Urschrift des Markus (a. a. O. S. 266). Die Beziehung auf Jes. 8, 15 (bei Matth. 21, 44) stand anfangs auch bei Markus (12, 11), wie man aus Lukas 20, 18 sieht (a. a. O. S. 320). In der Beschreibung der drei Stufen des Gebets Jesu Mark. 14, 39 f. ist der ursprüngliche Markus offenbar in Matth. 26, 42—44 vollständiger erhalten (a. a. O. S. 351). Endlich hält *Ewald* a. a. O. S. 235 das Gleichniss Mark. 4, 26—29 nicht für ursprünglich dahin gehörig, 6, 11—15 im jetzigen Markus Manches für ausgelassen und verändert (a. a. O. S. 248). Es möchte allerdings schwierig sein, den Unterschied eines solchen Verfahrens in dem Beweise für die höhere Ursprünglichkeit des Markus von dem ganz ähnlichen *Bruno Bauer*'s anzugeben. Was brauchen wir in der That mehr Zeugniss, wenn die höhere Ursprünglichkeit nicht bloss fast durchgängig in den Reden, sondern auch zum Theil in der Erzählung auf Seiten des Matthäus sein soll? Sieht man mit gewöhnlichem Menschenverstande schon bei Matthäus meistens nicht ein, warum das Eine aus dieser, das Andre aus jener Schrift entlehnt sein soll, so ist vollends nichts so lehrreich, als das Wenige, was *Ewald* als wirkliches Eigenthum des Lukas in seiner Uebersetzung durch ganz kleine Schrift bezeichnet. Da Lukas so viele Quellen aufnahm, so hat er gar nichts weiter hinzugesetzt, als das Vorwort 1, 1—4; 2, 2. 51 von καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ bis zu 3, 7 βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ; 3, 15 und den Anfang von Vs. 16; 3, 18, den Anfang von 3, 23, ferner 4, 14. 15, den Anfang von 5, 36; 5, 39. 7, 21. 8, 4. 10, 1 und Vs. 2. ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς; die Einleitung von 11, 29. 11, 37. 38 und die Einleitung von Vs. 39; 11, 45 nebst ὁ δὲ εἶπεν Vs. 46; 11, 53. 54, die erste Hälfte von 12, 1; die Einleitungen von 12, 16. 22; 12, 41 nebst den Einleitungen von Vs. 42. 54, desgleichen von 13, 6. 18. 20; ganz 13, 22. 23. 14, 25. 15, 1—3, das εἶπεν δέ 15, 11, den ähnlichen Anfang von 16, 1. 17, 1, den ganzen Vers 17, 11. 18, 1 nebst λέγων in Vs. 2, den Vers 18, 9, auch 19, 11 nebst εἶπεν οὖν in Vs. 12; 19, 28. 20, 20. 45. 21, 34—36. Der Evangelist hat also vor sich aufgerollt gehabt 1) das älteste Evangelium, 2) die Spruchsammlung, 3) den Markus, 4) das Buch der höhern Geschichte, 5) das sechste, 6) das siebente, 7) das achte nachweisbare Buch, und zu dem Stoff, den er aus diesen Quellen treu abschrieb, hat er noch ein paar ganze oder halbe Verschen, auch einzelne Wörtchen hinzugefügt, wie wenn *Ewald* zu der bekannten Stelle *Schleiermacher*'s über die auf das Urchristenthum übertragene moderne Bücherfabrik und über die guten Evangelisten, welche aus vier bis sechs (*Ewald* hat gar sieben) Büchern ihre Werke zusammenschreiben, einen recht treuen Beleg hätte geben wollen! Hätte man nur zwischen der Tendenzkritik und dieser Ansicht die Wahl, wer wollte nicht

Digitized by Google

lieber mit *Baur* [1]) an dem schöpferischen Geist der Evangelisten festhalten, welcher den gegebenen Stoff in der Conception seiner schriftstellerischen Gedanken durchdrungen, beseelt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat [2])? Auch über die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte ist *Ewald*, so wenig er es sich selbst gesteht, nicht wesentlich hinausgekommen [3]). Kann schon nach seiner Ansicht von der Entstehung der Evangelien nicht wohl Alles in ihnen geschichtlich sein, so deutet er dieses Ungeschichtliche wiederholt in verblümter Weise an. Es ist gewiss ganz im Sinne der mythischen Auffassung, wenn *Ewald* a. a. O. S. 274 über die Verklärungsgeschichte bemerkt, ihre innere Wahrheit leuchte ein, ebenso wie die höhern Stoffe, *deren diese innere Wahrheit sich zu ihrer Darstellung bedient*, nicht wohl zweifelhaft seien. Mag nun *Ewald* Alle, welche in seinen Enthüllungen keinen wissenschaftlichen Fortschritt, sondern nur einen Rückschritt zu *Eichhorn* erkennen können, mit der ganzen Wuth seines Hasses und seiner Schmähungen verfolgen, mag er durch die bekannten Mittel, deren er sich zur Abwehrung seiner Gegner bedient, hier und da eine eingeschüchterte Anerkennung erreichen: es lässt sich nicht absehen, worin er die Evangelienforschung wesentlich gefördert haben sollte, weil *die* Art, in welcher er auf die Anfänge und den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung eingegangen ist, nur eine neue Auflage des sehr äusserlichen Eichhorn'schen Hypothesenwesens ist. *Baur* konnte sich ihrer mit leichter Mühe erwehren, und *Ritschl*, welcher übrigens gleichfalls die höhere Ursprünglichkeit des Markus in Vergleichung mit Matthäus und Lukas vertheidigte, wollte diese Annahme lieber aufgeben, wenn er sie nur so durchführen könnte, wie *Ewald*, durch welchen er nicht einmal die einfache praktische Untersuchung über die Priorität des Markus erheblich gefördert fand [4]).

Die Nothwendigkeit, auf die Anfänge der Evangelienbildung zurückzugehen, hatte sich also unvermerkt so sehr geltend gemacht, dass die johanneische Streitfrage, diese Lebensfrage der Tendenzkritik, allmälig von der Frage über die synoptischen Evangelien in den Hintergrund zurückgedrängt war. Hier mussten sich aber, da das Lukas-Evangelium schon wegen seines Vorworts nicht das älteste sein kann, in der verschiedenen Stellung des Markus-Evangelium drei abwei-

1) Markusevang. S. 174, wo man eine treffende Kritik des Ewald'schen Wesens findet, über welches auch *Ritschl*, Theol. Jahrb. 1851, S. 509 f. gut gehandelt hat.

2) Auch für *Guericke* (Gesammtgeschichte des Neuen Test. oder Neutestamentl. Isagogik, 2. Aufl. 1854, S. 256) ist die Wahl nicht zweifelhaft geblieben.

3) Vgl. *Baur*'s Nachweisungen a. a. O. S. 178 f. So bemerkt *Ewald* a. a. O. S. 166 über das Taufwunder, das Urchristenthum schaffe sogleich seine neuen Bilder, lasse sie aber auch in jener Geistigkeit und Reinheit stehen, welche ihren Missbrauch verhindere. Dazu vgl. S. 171 f. über die wunderbare Erzeugung Jesu, S. 240 f. über den Antheil des Volkswitzes an dem Einfahren der Dämonen in die Schweineheerde, S. 260 f. über die wunderbare Speisung, S. 273 f. über die Verklärung, S. 278 über den Stater im Munde des Fisches. Ueber Auferstehung und Himmelfahrt spricht sich *Ewald* a. a. O. S. 362 f. nicht deutlich genug aus.

4) Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien, Theol. Jahrb. 1851, S. 509 f.

Digitized by Google

chende Ansichten geltend machen. Entweder konnte man mit *Baur* den ursprünglichen scharfen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus auch auf die Evangelien des Matthäus und des Lukas übertragen, zwischen welche kein vermittelnder Uebergang eintreten dürfe [1]), oder man konnte mit bewusstem Gegensatz gegen diese Voranstellung des Gegensatzes der beiden urchristlichen Parteien, sofern er sich in den Evangelien ausdrückt, gerade das möglichst tendenzlose Markus-Evangelium voranstellen, dessen Indifferenz auch einen höhern geschichtlichen Werth verbürge [2]). Es musste sich aber auch eine dritte Ansicht Geltung zu verschaffen suchen, welche bei einer mildern Auffassung des urchristlichen Parteigegensatzes das petrinische Markus-Evangelium als vermittelnden Uebergang in die Mitte zwischen den judenchristlichen Matthäus und den paulinischen Lukas setzte [3]). Diese drei möglichen Ansichten stehen sich noch immer selbst in der kritischen Schule unvermittelt gegenüber, und wie die erste Ansicht den Ursprung unsrer synoptischen Evangelien am spätesten, die zweite am frühesten ansetzen muss, so steht die dritte Ansicht auch in Hinsicht auf die Abfassungszeit der Evangelien vermittelnd zwischen den andern beiden [4]). So hängt die Evangelienfrage mit der Verschiedenheit der Grundansicht über das innere Verhältniss des Urchristenthums zusammen.

Je mehr sich nun diese verschiedenen Ansichten über die ältesten Evangelien in ausschliesslichem Gegensatz gegen einander zu behaupten suchten, desto erklärlicher ist der Versuch, sie gegenseitig anzunähern und zu vermitteln. Diesen Versuch hat *Köstlin* in seiner eingehenden und umfassenden Untersuchung über die synoptischen Evangelien gemacht [5]). Einerseits scheint hier zwar *Baur*'s Ansicht zum Grunde zu liegen, da *Köstlin* im Allgemeinen die Reihenfolge Matthäus, Lukas, Markus festhält, den Markus im Ganzen in ein Abhängigkeits-Verhältniss zu Matthäus und Lukas stellt. Andrerseits sind hier aber

1) Vgl. *Baur*'s Markusevangelium S. 121: „Es ist eine an sich unrichtige Voraussetzung, dass ein solcher Gegensatz, wie derjenige ist, welchen die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas bilden, nicht ohne einen vermittelnden Uebergang entstanden sein kann." Derselbe Gelehrte hält auch in dem gehaltvollen Werke über das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh., 1853, S. 24 f. an seiner Ansicht fest, dass das Markus-Evangelium wegen seines doppelten Abhängigkeitsverhältnisses keine selbständige Quelle, das Lukas-Evangelium zu sehr vom Standpunct des Paulinismus aus verfasst sei, so dass nur das Matthäus-Evangelium als die relativ älteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte übrig bleibe.

2) Vgl. *Ritschl* in der angeführten Abhandlung Theol. Jahrb. 1851, S. 524: „Freilich entbehrt das Evangelium (des Markus) eines solchen dogmatischen Typus, wie ihn Matthäus und Lukas unverkennbar tragen; aber wenn man bedenkt, wie in diesen Schriften gerade die *dogmatischen Tendenzen* zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes Christi beitragen, so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Markus durchaus nicht als Merkmal sekundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen *höheren geschichtlichen* Werthes erscheinen."

3) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und deren Rechtfertigung Theol. Jahrb. 1852, S. 108 f. 259 f.

4) Es ist bezeichnend, dass *Ritschl* mit seiner Ansicht über Markus auch den Glauben an „die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon bestehende Vierzahl kirchlicher Evangelien" gewann (a. a O. S. 508).

5) Der Ursprung u. die Composition der synoptischen Evangelien, 1853.

Digitized by Google

doch auch *Ewald*'s Entdeckungen nicht spurlos vorübergegangen, und das blosse Eingehen auf die innere Eigenthümlichkeit der Evangelien soll nicht genügen. So nimmt auch *Köstlin* mit *Ewald* eine grosse Zahl von Quellenschriften für die Evangelien an, und die Art, wie das allgemeine Abhängigkeits-Verhältniss des Markus zu Matthäus im Einzelnen geradezu umgekehrt, Markus wieder für ursprünglicher, als Matthäus, erklärt, eine Reihe von Mittelgliedern zwischen Matthäus und Lukas eingeschoben wird, entfernt sich ganz von *Baur*'s Auffassung und nähert sich entschieden an *Ewald* an. Die Auffassung der innern Eigenthümlichkeit tritt ja so zurück, dass die drei ersten Evangelisten doch wieder ziemlich zu blossen Sammlern, höchstens Bearbeitern verschiedener Quellen gemacht werden, deren Productivität im Ganzen nur gering ist. Das ist schon bei *Matthäus* der Fall, welcher einerseits die grössern Reden, andrerseits den Erzählungsinhalt aus drei Hauptquellen geschöpft haben soll, nämlich 1) die grössern Reden aus der Redensammlung, den *λόγια* des Matthäus bei Papias, 2) diejenigen Erzählungsstücke, welche sich durch eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, einen Fluss der Schilderung, eine Pracht der Färbung auszeichnen (wie die Erzählung von Geburt und Kindheit Jesu, Versuchung, Verklärung, Manches in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte) aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa, 3) Alles, was sonst „übrig bleibt" (a. a. O. S. 87), aus dem ältesten Evangelium, dem papianischen Markus (a. a. O. S. 111). Nur untergeordnet tritt hier auch ein innerer Unterschied hervor, sofern Matthäus in der Redensammlung noch ein reines, aber nicht antipaulinisches Judenchristenthum, Markus in dem Urevangelium schon einen halben, d. h. petrinischen Universalismus darstellen, und der letzte Bearbeiter absolut universalistisch oder katholisch sein soll (a. a. O. S. 55). Dieser Bearbeiter, welchen wir als den eigentlichen Evangelisten anzusehen haben, soll doch seine beiden Hauptquellen in Hinsicht des Dogmatischen ziemlich unverändert gelassen und von seinem Eigenthum nur sehr Weniges hinzugethan haben (a. a. O. S. 130). Auch dem *Lukas* gehen wieder verschiedene Quellenschriften voran (a. a. O. S. 217 — 286). Lukas benutzte 1) den Matthäus, ferner solche Quellen, die wir im Judenchristenthum des südlichen Palästina zu suchen haben, nämlich 2) das auf der Grundlage des Ur-Markus entstandene Petrus-Evangelium, das erste Evangelium, welches den Begebenheiten und Handlungen der evangelischen Geschichte den Vorgang vor den Lehren einräumte (a. a. O. S. 261), 3) die Spruchsammlung, eine neue Bearbeitung der Redensammlung des Matthäus durch eine Nachlese in Judäa (a. a. O. S. 276). Wie der erste Evangelist aus Markus sehr Vieles zur matthäischen Urschrift hinzufügte, auch aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa: so bildete zuerst der Verfasser des Petrus-Evangelium aus Ur-Markus und Matthäus, mit Hinzunahme der noch lebendigen judäischen Ueberlieferung und mit Benutzung der demselben Gebiet angehörigen Spruchsammlung eine neue Schrift (a. a. O. S. 281 f.). Lukas hatte also bei seinem Werke so viele Schriften (auch den Ur-Markus, vielleicht auch Ur-Matthäus) aufgeschlagen, dass man ganz an den bekannten Ausspruch *Schleiermacher*'s über die Hypothese eines schriftlichen Urevangelium erinnert wird (vgl. a. a. O.

Digitized by Google

S. 282). Er ist keineswegs als ein frei aus idealen Gesichtspuncten componirender Schriftsteller zu denken, der Einfluss der dogmatischen Tendenz auf die Evangelien ist überhaupt nicht gar zu hoch anzuschlagen (a. a. O. S. 237). Noch mehr, als Lukas, erscheint *Markus* als ein bloss äusserlich componirender Evangelist. Es wird ja die Epitomations-Hypothese festgehalten, nach welcher Markus 1) den Matthäus, 2) den Lukas benutzte. Damit nun aber Markus diesen beiden Quellen gegenüber nicht bloss abhängig erscheine, muss er 3) auch den Ur-Markus benutzen, so dass sein schon von der Idee der Katholicität beherrschtes Evangelium zugleich eine Zusammenarbeitung aus Matthäus und Lukas und eine Umarbeitung des alten Markus-Evangelium war. — In dieser mit Fleiss und Scharfsinn ausgeführten Darstellung scheint sich also der hauptsächlich durch die verschiedene Stellung des Markus bezeichnete Gegensatz der Ansichten aufzuheben. Im Ganzen und Grossen steht für die synoptischen Evangelien (abgesehen von ihrer mit Recht behaupteten frühern Abfassung) die Baur'sche Bestimmung der Aufeinanderfolge fest. Auf der andern Seite geht aber der Ur-Markus, dessen Bearbeitung der kanonische Markus ist, auch wieder allen Evangelien voran. Endlich in der erweiterten Bearbeitung des Petrus-Evangelium bezeichnet dieser Evangelienstamm den Uebergang von Matthäus zu Lukas, wie er in seiner katholischen Bearbeitung die synoptische Evangelienbildung abschliesst. Und unterscheiden sich die Evangelien auch innerlich durch eine dogmatische Eigenthümlichkeit, so ist dieselbe doch durch die vielen Quellenschriften sehr beschränkt [1]). Bei aller Achtung der angestrengten Ausdauer, mit welcher *Köstlin* diese Ansicht ausgebildet und durchgeführt hat, kann ich hier doch zu wenig ein reines, durchschlagendes Ergebniss finden. Die verschiedenen einfachen Vorstellungen des Abhängigkeitsverhältnisses der Synoptiker werden ihre Bestimmtheit einer solchen Ausgleichung schwerlich zum Opfer bringen.

Und doch muss es zu einem durchschlagenden Ergebniss über den Ursprung der Evangelien kommen, wenn wir über diese Quellen für die Geschichte des Lebens Jesu zu einer klaren Einsicht gelangen wollen. Gerade der gegenwärtige Zustand der Evangelienforschung muss zu einem solchen Versuch anreizen. Nach so vielen und grossartigen Anstrengungen hat man immer noch nicht auch nur entfernt eine Uebereinstimmung über das Wesentliche erreicht. Wie wenn die Verwirrung nicht gross genug werden könnte, sucht ein Jeder seinen eigenen Weg zu gehen, so dass es sogar schwierig wird, die Uebersicht über die einzelnen Erscheinungen zu gewinnen. Es ist dieses wenigstens bei den synoptischen Evangelien der Fall, während bei dem johanneischen Evangelium die Frage über die Aechtheit einen scharfen Unterschied macht. Sonst ist es einleuchtend, dass die Reihenfolge Matthäus, Lukas, Markus, Johannes dem Standpunkt der Tendenzkritik im Allgemeinen am meisten entspricht, weil sie den Parteigegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus an die Spitze stellt, und durch das Dazwischentreten des Markus das Johannes-Evangelium möglichst spät hinabrückt. Wird daher diese Reihenfolge von *Baur*

1) Daher der Widerspruch gegen die Einschiebung des Petrus-Evangelium bei *Baur*, Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 70 f.

Digitized by Google

sehr eifrig vertheidigt, so kann es auffallen, dass auch Orthodoxe, wie *Delitzsch* [1]), mit ihr übereinstimmen. Sofern hier nicht bloss die einmal herrschend gewordene Ansicht von den Synoptikern vertheidigt wird, kann man vermuthen, dass auch die Abneigung gegen die Weitläuftigkeit und Willkür des Ewald'schen Hypothesenwesens im Spiele ist. Niemand kann ja entschiedener, als *Delitzsch*, die ursprüngliche Einheit des Matthäus-Evangelium, mit Ausschluss aller verschiedenartigen Bestandtheile, behaupten, und auf eine freilich sehr willkürliche Weise durch die Auffassung der Anlage dieses Evangelium als blosser Nachbildung des Alttestamentlichen Pentateuchs begründen. Enthält diese Ansicht wenigstens den berechtigten Gegensatz gegen die Einschiebung so vieler, sich gegenseitig durchkreuzender Mittelglieder, so finden wir bei *Guericke* auf dem orthodoxen Standpunct denselben Gegensatz ohne eine ganz bestimmte Ansicht über das Verhältniss der Synoptiker zu einander [2]). Auf der andern Seite bildet aber doch auch die Annahme des Markus als des Urevangelisten einen so bestimmten Gegensatz gegen die Tendenzkritik, dass wir sie nicht bloss bei *Reuss* [3]) finden, wo sie nur den einfachen Anfang der Evangelienbildung bezeichnet, sondern auch bei *Thiersch*, welcher in dieser Annahme einen festen Wall zur Vertheidigung der heiligen Geschichte gegen alle Anläufe der Mythenhypothesen sieht [4]). Vielleicht ist es aus demselben Gegensatz gegen die Tendenzkritik zu begreifen, dass sich neuestens einer der eifrigsten frühern Verfechter der Griesbach'schen Epitomations-Hypothese, *Meyer* in der dritten Auflage seines Commentars über Matthäus (1853), im Wesentlichen zu *Ewald's* Ansicht bekehrt hat. Wenigstens führt dieser Schriftausleger als einen Hauptgrund für die höchste Ursprünglichkeit des Markus den Umstand an, dass dieser Evangelist noch keine theologische Tendenz und Methode kund gebe (a. a. O. S. 29). Es ist in der That lehrreich, dass *Meyer*, seit er der Fahne *Ewald's* folgt, den kanonischen Matthäus 1) aus der Redensammlung des Matthäus, 2) aus unserm Markus, 3) noch aus andern urevangelischen Schriften entstehen lässt, welche er in der Genealogie und der Vorgeschichte sicher zu erkennen glaubt [5]). Je sichtlicher also die Voranstellung des Markus mit dem Streben zusammenhängt, einen recht tendenzlosen Anfang der Evan-

1) Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, erster Theil: Das Matthäus-Evangelium 1853.

2) Gesammtgeschichte des N. T. S. 240 f.

3) Geschichte der heil. Schriften Neuen Test. 2. Aufl. 1853, S. 152 f. Auf Markus soll Matthäus, dann Lukas gefolgt sein.

4) Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, S. 103.

5) Wie wenig *Meyer* den Parteistandpunkt verleugnen kann, zeigt sich auch in der Art, wie er a. a. O. S. 413 die Nachweisung meiner Kritischen Untersuch. über die Evv. Justin's u. s. w. S. 367 über die weitere Ausdehnung der γενεά berücksichtigt, als wäre mir, der ich gerade in dieser Schrift das höchste Alterthum des Matthäus-Evangelium begründet zu haben glaube, ein Fehlgriff in der Deutung von Matth. 24, 34 von der Noth abgedrungen! Möchte Hr. D. *Meyer* meine Schrift im Ganzen und gerade an dieser Stelle mit einiger Aufmerksamkeit selbst gelesen haben, und meine Ansichten nicht bloss nach den Citaten Andrer, namentlich meiner Gegner, auf deren Seite er auch a. a. O. S. 17 ohne Weiteres tritt, berücksichtigen! Was soll man von der Unbefangenheit eines Exegeten denken, welcher selbständige Untersuchungen nur nach vermeintlichen Schuldogmen, wie die gewiss auch durch

Digitized by Google

gelienbildung zu gewinnen, während die Tendenzkritik um so entschiedener die beiden Parteischriften dem mehr parteilosen Markus voranstellen will: desto weniger dürfen wir uns durch solche Absichten die Unbefangenheit der Geschichtsforschung trüben lassen. Wohl aber ist es nöthig, sich zuvor noch über die Aufgabe kurz zu verständigen.

3. Die gegenwärtige Aufgabe der Evangelienforschung.

Aus dem Verlauf der Untersuchungen ergiebt sich von selbst die Stellung der Aufgabe, welche die Forschung über die Evangelien gegenwärtig zu lösen hat. Ungeachtet alles Widerspruchs ist die Tendenzkritik, wie sie *Baur* vertreten hat, wirklich der Mittelpunct des neuern kritischen Zeitbewusstseins gewesen. Sie hat ja nicht nur alle wissenschaftlichen Bewegungen auf der Seite freier Wissenschaft hervorgerufen und veranlasst, sondern auch der Gegenseite wider ihren Willen die Richtung gegeben, vielmehr das Tendenzlose an die Spitze zu stellen. Hat nun auch die Tendenzkritik jedenfalls Fehlgriffe gethan, sowohl in dem Versuch, die kanonischen Evangelien sämmtlich erst in das zweite Jahrhundert hinabzurücken, als auch vielleicht in der einseitigen Hervorhebung des Tendenzcharakters, so hat sie doch bis jetzt ihre Ueberlegenheit über jede entgegenstehende Gesammtansicht siegreich behauptet, welche dem Tendenzcharakter der Evangelien durch eine mehr oder weniger äusserliche Vorstellung von der evangelischen Geschichtschreibung zu entgehen suchte. Wollen wir nicht auf einen bereits überwundenen Standpunct zurückfallen, so dürfen wir die Evangelien nicht mehr als bloss stoffliche Zusammensetzungen, und ihr Verhältniss zu einander nicht mehr als ein äusserliches, von der Richtung der Verfasser unberührtes denken, sondern wir müssen dieselben, mit Aneignung des Wahren der Tendenzkritik, in den geschichtlichen Entwickelungsgang der christlichen Kirche einreihen, aus dessen verschiedenen Richtungen und Wendungen ihre innerste Eigenthümlichkeit entstand.

Darf man aber auf der andern Seite auch nicht leugnen, dass die Tendenzkritik, wenigstens in der ursprünglichen Darstellung *Baur*'s, das Geschichtliche der Evangelien auf ein Kleinstes beschränkte, so müsste man sich zwar, wenn es nicht anders sein könnte, um der Wahrheit willen, mit diesem Geringsten begnügen. Wäre der geschichtliche Ursprung des Christenthums, das Auftreten Jesu von Nazaret, in ein so undurchdringliches Dunkel gehüllt, so müsste man sich bei dem Rückschluss von den spätern Gestaltungen des Christenthums auf seine ursprüngliche Einheit in dem Bewusstsein seines Stifters beruhigen, oder das Wesen des bestehenden Christenthums in seiner ewigen Idee zu erfassen suchen [1]). Allein es ist die Frage, ob jener Gegensatz des Tendenzcharakters gegen das Geschichtliche des

meine Untersuchungen überwundene Annahme einer Abfassung aller kanonischen Evangelien im zweiten Jahrhundert, zu beurtheilen weiss!

1) So sagt auch *Lücke* in der neuen Auflage seiner Einleitung in d. Offbg. Joh. S. 765: Man würde freilich das ächte Christenthum dann doch am Ende über aller Geschichte, in dem x des religiösen Gefühls oder auch des speculativen Geistes suchen müssen. Indessen habe es mit dieser Noth noch keine

Digitized by Google

Stoffs so durchgreifend ist, wie er erscheinen muss, solange man eben nur in dem ausgebildeten Tendenzcharakter der spätesten Darstellung seinen Ausgangspunct nimmt, um das mehr oder weniger Tendenzvolle auch in den ältern Darstellungen rückschreitend zu verfolgen. In keinem Falle schliesst die besondre kirchliche und dogmatische Tendenz des Schriftstellers die Geschichtlichkeit des Stoffs schlechthin aus. Und wissen wir freilich auf jenem nur rückschreitenden Wege gar nichts über den *geschichtlichen Stoff*, welcher der evangelischen Geschichtschreibung ursprünglich zum Grunde lag, so wird sich die Auffassung wesentlich anders gestalten, das Verhältniss des Geschichtlichen zu dem Tendenzvollen seiner Bearbeitung reiner erkennen lassen, der einseitige Tendenzcharakter überhaupt unter den umfassendern Gesichtspunct der *innern Eigenthümlichkeit* stellen, wenn es uns gelingt, *den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung mit Sicherheit zu bestimmen, und dieselbe von hier aus fortschreitend durch alle irgend bedeutenden Stufen bis zu ihrem Abschluss zu verfolgen.* Erst durch die Einsicht in den Ursprung und stetigen Fortschritt der Evangelienbildung wird die Entscheidung über ihren geschichtlichen Stoff möglich. Lässt es sich auch nicht anders erwarten, als dass die Evangelienbildung von Anfang an einen eigenthümlichen Gesichtspunct der Darstellung verrieth, so wird doch, je näher und inniger das Verhältniss des ursprünglichsten Evangelisten zu dem Leben Jesu ist, um so reiner auch das Geschichtliche des Stoffs bei ihm vorliegen. Und gelingt es, in dieser Weise den ersten Anfang dieser Geschichtschreibung aufzufinden, so haben wir an der ursprünglichsten Darstellung einen festen Massstab, um die Geschichtlichkeit der spätern zu prüfen. Verfolgen wir also den umfassenden Gesichtspunct einer Geschichte der Evangelien-Literatur, so wird sich im Allgemeinen die Entscheidung über den Thatbestand der evangelischen Geschichte von selbst ergeben. Und haben wir die innere Eigenthümlichkeit der ursprünglichsten Darstellung sicher erkannt, so werden wir aus dem, was *wesentlich* mit dieser Eigenthümlichkeit zusammenhängt, auch die Abhängigkeit der folgenden Darstellungen, sofern sie das Ursprüngliche in sich aufnehmen und mehr oder weniger nach einem neuen, eigenthümlichen Gesichtspunct verändern, sicher erkennen, ja auf diesem Wege weiter das noch so wenig festgestellte Abhängigkeits-Verhältniss der Evangelien mit allen seinen Vermittelungen zur Klarheit bringen.

Schlagen wir also diesen, zwar der Tendenzkritik entgegengesetzten, aber ihre Wahrheit in sich aufnehmenden Weg ein, so müssen wir freilich, wenn wir uns nicht in ein blosses Hypothesenwesen verlieren wollen, mit einem kanonischen Evangelium den Anfang machen, und dasselbe darauf ansehen, ob es ältere Quellen zu seiner Voraussetzung hat, oder eine ganz ursprüngliche Darstellung in sich enthält.

Noth. Das kann man aber auch sehr wohl behaupten, ohne die geschichtliche Lebensfrage des Christenthums an die Aechtheit des vierten Evangelium zu knüpfen.

Digitized by Google

Das

Evangelium des Matthäus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die kirchliche Ueberlieferung stellt das Matthäus-Evangelium als das älteste von allen voran. Diese Ansicht darf zwar nicht von vorn herein für die wissenschaftliche Forschung massgebend sein. Allein es ist ganz unverfänglich, mit diesem Evangelium den Anfang zu machen, weil eine eingehende Betrachtung desselben von selbst die Entscheidung ergeben muss, ob es sich als eine ganz ursprüngliche Bildung erweise, oder vielmehr ältere Quellen voraussetze. Ist das Letztere der Fall, so werden wir durch die Sache selbst entweder auf ein andres kanonisches Evangelium als Quelle des Matthäus zurückgeführt werden, etwa das des Markus, wie *Ewald, Ritschl, Meyer* u. A. behaupten, oder aber auf ältere vorkanonische, ganz oder bis auf Bruchstücke verloren gegangene Schriften, also auf die Quellenschriften *Ewald*'s, *Köstlin*'s, *Meyer*'s, das Hebräer-Evangelium *Baur*'s u. dgl. Stehen sich in neuester Zeit die mannichfaltigen Versuche, dieses Evangelium aus verschiedenen, auch mündlichen Quellen entstehen zu lassen, und die entschiedene Behauptung einer durchaus einheitlichen Darstellung, welche *Delitzsch* vertritt, gegenüber, so ist es jedenfalls nicht die Verschiedenheit der Bestandtheile, von welcher man auf synthetischem Wege zu der Einheit des Ganzen fortschreiten soll. Wollen wir uns nicht in unsichere Hypothesen verlieren, so dürfen wir vielmehr nur den analytischen Gang von der Einheit des Ganzen zu der Frage nach den in ihm verarbeiteten Bestandtheilen einschlagen. Die Einheit des Ganzen, der äussere und innere Zusammenhang des Inhalts ist der Boden, auf welchem wir allein festen Fuss fassen können. Darauf haben wir von vorn herein bei diesem Evangelium zu achten, ob jene Einheit des Zusammenhangs und des Inhalts, welche in gewissem Sinne jedenfalls stattfindet, rein durchgeführt ist, oder ob Zusammenhang und Inhalt die Fugen verarbeiteter Bestandtheile verrathen. Und in dieser Hinsicht könnte schon die Vergleichung mit dem Alttestamentlichen Pentateuch, welche der entschiedenste neuere Verfechter der ursprünglichen Einheit unsers Evangelium zum Grunde legt, geneigt machen, auch bei Matthäus ein ähnliches Verhältniss, wie das der *elohistischen Grundschrift* und der *jehovistischen Bearbeitung* zu vermuthen, eine Einheit des Ganzen, welche gleichwohl die Bearbeitung einer Grundschrift in sich schliesst.

Digitized by Google

I. Der Inhalt des Matthäus-Evangelium.

A. Die Vorgeschichte Cap. 1. 2.

Ganz in Alttestamentlicher Weise stellt unser Evangelist einen Stammbaum Jesu (*βίβλος γενέσεως*, סֵפֶר תּוֹלְדוֹת 1 Mos. 5, 1. 6, 9) voran, und zwar, wie es in der Ueberschrift heisst, Jesu als des Sohns Davids und Abrahams. Weist uns diese Angabe seiner Abstammung auf den Stammvater des ganzen jüdischen Volks und auf den gefeierten Anfänger seiner Königsreihe hin, so lässt sie uns bei dem Geburtsbuch zunächst nur an die Ausführung dieser Abstammung 1, 1 — 17 denken, welche für jene Ueberschrift völlig ausreicht. Erwähnt nun der Stammbaum neben den einzelnen Stammvätern auch andre Personen und Ereignisse, nämlich Vs. 2 neben Judas seine Brüder, als die Väter der übrigen jüdischen Stämme, ferner Vs. 3 die Thamar, mit welcher Judas den Phares und Zara erzeugte, Vs. 5 bei Salmon (nach einer jüdischen Ueberlieferung) die Rahab, bei Boas die Ruth als Gattinnen, wie Vs. 6 bei David die Bathseba: so kann man in dieser Erwähnung besonders gefeierter Frauen eine Vorbereitung auf die schliessliche Angabe der Maria als Gattin Josephs (Vs. 18) finden, worin aber noch nicht nothwendig die Andeutung ihres jungfräulichen Gebärens liegt. Mit Nothwendigkeit folgt dasselbe nicht einmal daraus, dass zuletzt Vs. 16 nicht, wie man nach dem Vorhergehenden erwarten sollte, *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*, sondern unbestimmter *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς* gesagt wird. Ausserdem wird noch Vs. 6 das Davidische Königthum durch die bei David wiederholte Benennung *βασιλεύς* hervorgehoben; und wie David als Gezeugter und als Zeugender „der König" genannt wird, so wird auch Vs. 11. 12 Jechonja nebst seinen Brüdern einmal als gezeugt zur Zeit der babylonischen Wegführung, sodann als Erzeuger des Salathiel nach demselben Ereigniss angeführt. Zwei Wendepuncte, das davidische Königthum und die babylonische Gefangenschaft, werden also so nachdrücklich hervorgehoben, dass der Stammbaum sich von selbst in drei Reihen zerlegt, welche am Schluss Vs. 18 noch ausdrücklich als gleichgliedrig, als Reihen von je 14 Geschlechtern bezeichnet werden. Diese Gleichgliedrigkeit, auf welche in ächt jüdischer Weise so grosses Gewicht gelegt wird, ist freilich nur auf gewaltsame Weise gewonnen, da in der zweiten Reihe vier jüdische Könige (Ahasja, Ioas, Amazja, Jojakim) fehlen, und da man in der dritten Reihe den Jechonja noch einmal zählen muss, wenn sie vollzählig sein soll. Da hier nun aber das davidische Geschlecht Jesu nur durch die *väterliche* Abstammung Jesu durchgeführt wird, während im Folgenden so bestimmt die *vaterlose* Erzeugung Jesu erzählt wird, so fragt es sich, ob wir nicht schon hier eine Fuge erkennen müssen, welche auf verschiedene Bestandtheile hinweist. Die Unmöglichkeit, dass die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühren, hat schon

Digitized by Google

Strauss behauptet, und nicht bloss *Schwegler* und *Baur*, sondern auch *Meyer* stimmt wesentlich überein [1]). Und in der That würde ein Verfasser, welcher so bestimmt jeden männlichen Antheil von der Erzeugung Jesu ausschliesst, wie es im Folgenden geschieht, das davidische Geschlecht Jesu gewiss nicht durch seinen Pflegevater Joseph vermittelt haben. Muss also der Verfasser der Geburtsgeschichte den Stammbaum Jesu bereits vorgefunden und trotz seiner abweichenden Ansicht über die Erzeugung Jesu beibehalten haben: so darf man auch wohl mit *Strauss* noch weiter vermuthen, dass der Widerspruch der Genealogie mit dem Glauben an die vaterlose Erzeugung Jesu durch eine kleine Aenderung, durch die Wendung Vs. 16 ἐξ ἧς (*Μαρίας*) ἐγεννήθη Ἰησοῦς statt des ursprünglichen ἐξ ἧς ἐγέννησεν (nämlich Joseph) τὸν Ἰησοῦν scheinbar ausgeglichen ist. Es ist wenigstens ganz unnöthig, wenn *Meyer* a. a. O. S. 47, obgleich er in dem Stammbaum ursprünglich die Vorstellung einer natürlichen Entstehung Jesu ausgedrückt findet, gleichwohl schon vor der Abfassung unsers Evangelium die Abänderung des ursprünglichen Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν behauptet. Warum soll denn der Evangelist (oder: der Verfasser des Folgenden) jene Andeutung des uneigentlichen Vaterverhältnisses Jesu schon vorgefunden, und aus diesem Grunde unbeschadet seines Glaubens an die göttliche Zeugung Jesu den Stammbaum aufgenommen haben? Was ist denn wahrscheinlicher, als dass er selbst, je mehr er an der übernatürlichen Erzeugung Jesu festhielt, auch ein Bedürfniss hatte, den Widerspruch der Genealogie durch jene Aenderung zu beseitigen? Und sollte er wirklich der Bearbeiter des Ganzen sein, dessen Eigenthümlichkeit ein besondrer Alttestamentlicher Pragmatismus ist, so kann er auch sehr wohl der Urheber dieses Pragmatismus in der Genealogie, ihrer durch gewaltsame Auslassungen gewonnenen gleichgliedrigen Eintheilung sein. Warum soll man solche geschichtliche Verstösse schon als ursprüngliche Schreibfehler und Versehen des Stammbaums betrachten? Ist es nicht die einfachste und wahrscheinlichste Annahme, dass der Stammbaum ursprünglich ganz unbefangen durch die davidische Königsreihe hindurchging, wie er bei Lukas 3, 23 f. ohne bestimmte Abtheilung durch die verschiedenen Geschlechter aufwärts hinaufsteigt, und dass jene ungeschichtlichen Auslassungen erst aus dem Bestreben entstanden sind, den Stammbaum Jesu unter den Gesichtspunct von drei gleichgliedrigen Reihen zu stellen, deren Abschluss die Geburt Jesu war [2])? Die Entscheidung ist freilich bei diesem einzelnen Falle nicht wohl möglich, sondern hängt von einer allgemeinern Frage ab. Man weiss ja immer noch nicht, ob der Stammbaum Jesu eine vereinzelte Aufzeichnung war, welche der Verfasser des Folgenden aufnahm, oder ob er den Anfang eines *vollständigen Evangelium* ausmachte, welches in dem kanonischen

1) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu 1, S. 197 f., *Schwegler*, Nachap. Zeit. I, S. 250 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 583, *Meyer*, Commentar S. 54 der zweiten, S. 47 der dritten Auflage, vgl. auch *Hase*, Leben Jesu S. 50 der vierten Auflage.

2) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu I, S. 151 f., *Köstlin*, Urspr. u. Composition der Synopt. S. 30.

Digitized by Google

Evangelium die Grundschrift, aber durchgängig überarbeitet, ist. In letzterm Falle würde schon bei dem Stammbaum die Hand des Bearbeiters erkannt werden müssen. Wir kommen also schon hier auf die entscheidende Hauptfrage, ob die ältern Bestandtheile unsers Evangelium mehr oder weniger zusammenhangslose, vereinzelte Aufzeichnungen waren, welche der Evangelist ohne wesentliche Veränderung aufnahm, oder ob er ein ganz zusammenhängendes und abgeschlossenes Evangelium bearbeitete. Dass das Letztere in der That stattfindet, dass ein späterer Bearbeiter sein Neues in den Zusammenhang einer vorgefundenen *Grundschrift* hineinzeichnete, allerdings mit Umstellungen, Auslassungen u. dergl., ist der Grundgedanke der gegenwärtigen Untersuchung, welcher sich schon an dem gleich Folgenden bewähren wird.

An die Erwähnung der letzten γένεσις des Stammbaums, an die Geburt Jesu, schliesst sich unmittelbar als Ausführung derselben die Erzählung von der *Erzeugung Jesu* 1, 18—24 an. Mit den Worten τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν wird die Erzählung der Geburt Jesu eingeleitet. Aber es ist beachtenswerth, dass man über Ort und Zeit derselben von vorn herein gar nichts erfährt, was man bei einer ganz freien und ursprünglichen Darstellung wohl erwarten dürfte. Bestätigt sich nicht schon hier das angenommene Verhältniss der Bearbeitung zu einer Grundschrift? Gerade wenn der Bearbeiter seine Darstellung der nähern Umstände der Geburt Jesu an einen bereits zu Anfang des ursprünglichen Evangelium vorgefundenen Stammbaum anschloss, dessen letztes Glied die Erzeugung Jesu war, erklärt es sich so einfach, dass er mit demjenigen beginnt, was ihm die Hauptsache ist, mit der Ausschliessung jedes männlichen Antheils an dieser Erzeugung, worauf erst nachträglich 2, 1 die Angabe von Ort und Zeit folgt. So wird uns denn zuerst erzählt, wie Maria schon als Verlobte Jesu vom heiligen Geiste schwanger ward, und wie dem Joseph, als er sie rücksichtsvoll heimlich entlassen will, im Traum ein Engel den Befehl bringt, sie zu behalten, weil das in ihr Erzeugte vom heiligen Geiste herrührt. Der Sohn, welchen sie gebären wird, soll *Jesus* genannt werden, als der Erretter seines Volks von Sünden. Alles dieses, bemerkt der Erzähler, geschah zur Erfüllung der Weissagung Jes. 7, 14 von der Geburt des Immanuel aus einer Jungfrau, und zur Bestätigung dieser Jungfräulichkeit der Maria wird noch Vs. 24 ausdrücklich bemerkt, dass Joseph sein Weib nicht erkannte, bevor sie ihren erstgeborenen Sohn geboren hatte. — Erst nach dieser Erzählung der Geburt Jesu wird 2, 1 *nachträglich* hinzugefügt, wo und wann sie geschah, nämlich zu Bethlehem und in den Tagen des Königs Herodes (τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως). In dieser Weise wird der Uebergang zu den *ersten Schicksalen des Messiaskindes* C. 2 gemacht[1]). Es

1) Nach dem Vorgang *Ewald's* (Drei erste Evv. S. 172) hat auch *Köstlin* a. a. O. S. 72 f. 76 hier alle Verbindung mit dem Vorhergehenden vermisst, und daraus geschlossen, dass das Folgende aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa eingeschaltet sei. Auch *Meyer* a. a. O. S. 61 lässt mit 2, 1 eine neue Messiasurkunde beginnen. Allein zu dieser Annahme haben wir

Digitized by Google

kommen Magier aus dem Osten, dem Lande der Himmelskunde, dem Lande Bileams (4 Mos. 23, 7), welcher die künftige Grösse Israels geschaut, den aus Jakob aufgehenden Stern geweissagt hat (4 Mos. 24, 17). Es sind also Nicht-Juden, welche dem neugeborenen König der Juden huldigen wollen. Sie haben im Morgenlande seinen Stern gesehen und kommen nach Jerusalem, weil sie ihn in dem königlichen Hause des Herodes zu finden glauben. Durch diese Kunde wird Herodes und ganz Jerusalem bestürzt; und auf die Anfrage des Königs, wo der Messias, nämlich der Judenkönig, von dem die Magier sprechen, geboren werde, antwortet das versammelte Synedrium, er werde in Bethlehem geboren nach der Weissagung Mich. 5, 2. Nachdem Herodes nun den Ort der Geburt des Messias erfahren hat, lässt er sich von den Magiern auch die Zeit der Erscheinung des Sterns genau angeben. Dann entsendet er dieselben nach Bethlehem, mit dem Auftrag, nach Jerusalem zurückzukehren. Der wunderbare Stern geht den Magiern vorher, bis er über dem Haus des neugeborenen Kindes stehen bleibt, welchem sie ihre Huldigung und ihre Geschenke darbringen. Aber im Traumgesicht werden sie beschieden, auf einem andern Wege, in ihr Land zurückzukehren, nicht wieder zu Herodes zu gehen. So erhält auch Joseph im Traum durch einen Engel Auftrag, nach Aegypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Hier bleibt er bis zum Tode des Herodes, zur Erfüllung der Weissagung Hos. 11, 1. Von den Magiern getäuscht, beschliesst Herodes die Ermordung aller zweijährigen und noch jüngern Kinder in und um Bethlehem, damit durch diesen Kindermord die Weissagung Jer. 31, 15 in Erfüllung gehe. Nach dem Tode des Herodes erhält Joseph wieder im Traum durch einen Engel die Weisung, mit dem Kinde und seiner Mutter zurückzukehren, weil die Verfolger des Kindes (vgl. 2 Mos. 4, 19) gestorben seien. Aber aus Furcht vor Archelaus, dem Sohn und Nachfolger des Herodes in Judäa, kehrt er nicht wieder nach Bethlehem zurück, sondern geht nach Nazaret in Galiläa, so dass Jesus den Jes. 11, 1 (vgl. Zach. 3, 8. 6, 12) vorhergesagten Namen *Ναζωραῖος* führen kann.

In dieser ganzen, offenbar zusammen gehörenden Darstellung der Geburt und Kindheit Jesu (1, 18 — 2, 23) scheint sich auf der einen Seite ein ächt judenchristlicher Standpunct zu verrathen. Jesus erscheint hier ja ganz als Judenkönig (2, 2. 4.), dessen Geburt nach den astrologischen Vorstellungen jener Zeit durch die Erscheinung eines wunderbaren Sterns ausgezeichnet wird [1]). In seiner Geburt und seinen ersten Schicksalen sind die Weissagungen des Alten Test. über den künftigen Messias, seine Geburt aus der Jungfrau (Jes. 7, 14), in Bethlehem (Mich. 5, 2), seine erste Errettung aus Todesgefahr (Jes. 31, 15. Hos. 11, 1), seine Erziehung in Nazaret (Jes. 11, 1) in Erfüllung gegangen. Durchgängig wird die Nothwendigkeit des Geschehenen zur

nicht den geringsten Grund. Gerade hier ist es unmöglich, eine Fuge anzunehmen, weil 2, 1 sich bestimmt auf 1, 18 zurückbezieht. Die nachträgliche Angabe von Ort und Zeit bestätigt es vielmehr, dass nur 1, 18 eine Fuge anzunehmen ist.

1) Vergl. *Strauss* L. J. I, S. 289 f.

Digitized by Google

Erfüllung der prophetischen Weissagungen über den Messias hervorgehoben, ἵνα oder ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθέν (1, 22. 2, 15. 23). Je deutlicher aber diese Auffassungsweise hervortritt, welche alle Hauptereignisse des Lebens Jesu auf die Erfüllung der Alttestamentlichen Weissagung zurückführt, desto auffallender ist es, dass alle diese Citate die Grundlage der griechischen Uebersetzung der LXX verrathen. Das hat *Delitzsch* a. a. O. S. 14 mit Recht behauptet, während *Köstlin* a. a. O. S. 37 den Verfasser, trotz seiner Bekanntschaft mit den LXX, zu oft ganz selbständig und ohne Rücksicht auf die griechische Uebersetzung aus dem Urtext übersetzen lässt. Die Stelle Jes. 7, 14 wird ja 1, 23 ganz nach cod. Alex. (παρθένος, ἕξει) angeführt, und wenn hier auch καλέσουσιν statt καλέσεις gesagt wird, so ist das doch gar nicht aus Berücksichtigung des Urtextes, sondern wahrscheinlich aus dem Bestreben zu erklären, die Beziehung des Ausspruchs auf die allernächste Zukunft fern zu halten. Wenn unser Verfasser hier auf παρθένος allen Nachdruck legt, so erklärt sich dieses Zusammentreffen mit den LXX, da der Urtext עַלְמָה, d. h. junge Frau, darbietet, nur aus einer Benutzung der alexandrinischen Uebersetzung [1]). Die Anführung 2, 5 von Mich. 5, 2 scheint sich freilich gänzlich von den LXX zu entfernen, und doch möchte auch hier noch in der Beibehaltung von ἡγούμενος die Grundlage der LXX zu erkennen sein, welche der Verfasser allerdings nach selbständiger Erklärung des Urtextes umgeändert hat [2]). Wird nun ferner 2, 18 die Stelle Jer. 31, 15 citirt, so muss man hier gleichfalls in der nur einmaligen Erwähnung der Söhne, die im Urtext zweimal vorkommen, und in dem Ausdruck κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς für נְהִי בְכִי תַמְרוּרִים die Grundlage der LXX (θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ) noch erkennen. Auf der einen Seite folgt der Evangelist sichtlich einer Auffassung des Urtextes, welche das von *Credner* [3]) angeführte Targum (flentes acerbe) und die Peschito (ululatus et fletus acerbus) beurkunden, nämlich der unmittelbaren Verbindung mit נְהִי בְכִי: „bitteres Weinen." Wenn der Evangelist nun aber gleichwohl nicht θρῆνος καὶ κλαυθμὸς πολύς über-

1) Ich stimme hierin mit *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 521) gegen *Köstlin* a. a. O. S. 38 und *Meyer* z. d. St. überein.

2) Das W. ἡγούμενος, welches cod. Alex. der LXX darbietet, fehlt im Urtext und in cod. Vat. Es kann daher auch hier die Benutzung der LXX nicht wohl verkannt werden (gegen *Köstlin* a. a. O. S. 37). Sonst überwiegt freilich die Rücksicht auf den Urtext. Darauf weisen ausser dem ganz eigenthümlichen γῇ Ἰούδα namentlich οὐδαμῶς und ἡγεμόσιν hin. Jene Negation entstand dadurch, dass man auch sonst dem צָעִיר den entgegengesetzten Sinn unterzulegen suchte, indem man den Satz als Frage (daher in einigen Hss. μή) oder als Ausruf (Targum מְזַעֲיר) fasste, woraus endlich die Negation entstand, die man auch bei Origenes in einem sonst nach den LXX gehaltenen Citat findet (c. Cels. I, 51 οὐκ ὀλιγοστός, vgl. *Credner* Beitr. z. Einleitg. in die bibl. Schriften II, S. 149 f.). Ebenso beruht ἡγεμόσιν (cod. Alex. χιλιάσιν) auf einer andern Auffassung des vocallosen באלפי, als hiesse es בְּאַלְפֵי. Haben wir hier also offenbar eine irrthümliche Uebersetzung des Hebräischen, so fällt dieselbe doch offenbar dem Verfasser selbst zur Last, nicht erst dem Uebersetzer eines hebräischen Matthäus, was *Meyer* für möglich hält. Liegt nicht auf ἡγεμόσιν und ἡγούμενος der eigentliche Nachdruck des Citats?

3) Beiträge II, S. 146.

Digitized by Google

setzt, so kann man die Wahl von κλαυθμὸς und ὀδυρμός zum Ausdruck des Urtextes wohl nur aus dem Einfluss der LXX erklären. Nur das kurze Citat 2, 15 von Hos. 11, 1 lässt gar keine Spur der LXX bemerken, da es den Urtext wörtlich wiedergiebt; und 2, 23 hält sich der Evangelist allerdings an das hebräische נֵצֶר Jes. 11, 1, welches Wort er in einer ächt jüdischen Weise nach dem Klange auf den Namen Ναζωραῖος (vgl. 21, 11) deutet [1]). Durch ein ähnliches Urtheil nach dem Wortklang hatte er ja schon 1, 21 den Namen יְהוֹשֻׁעַ (Jehova seine Hülfe) mit dem einfachen יְשׁוּעָה (Hülfe) gleichbedeutend gefasst [2]). War der Evangelist also des Hebräischen nicht unkundig, ist er in seiner Weise auf die hebräische Bedeutung von נצר und ישוע zurückgegangen; hat er ferner öfter den Urtext berücksichtigt (Mich. 5, 2. Jer. 31, 15) und auf diese Weise das kurze Citat von Hos. 11, 1 durch Vermeidung der alex. Uebersetzung τὰ τέκνα μου dem Urtext ganz entsprechend gemacht: so muss er doch Griechisch gesprochen und geschrieben haben, weil er (nur mit Ausnahme des letztgenannten kurzen Citats) überall die Grundlage der LXX durchblicken lässt. Der Verfasser dieser Geburtsgeschichte war also offenbar ein *hellenistischer Jude*. So ist auch sein Standpunct in Wahrheit bereits über den Gesichtskreis des palästinischen Judenchristenthums hinaus gekommen, in gewissem Sinne universalistisch. Ist Jesus auch der König der Juden, so ist er es doch in ganz andrer Weise, als der zeitliche Judenkönig Herodes, welcher das messianische Kind verfolgt und aus dem jüdischen Gebiete vertreibt. Je feindseliger also die herrschende Macht des Judenthums dem göttlichen Messiaskinde entgegentritt, desto mehr empfängt es von den heidnischen Magiern Anerkennung und Verehrung. Knüpft dieser Zug auch an eine Alttestamentliche Erwartung (Jes. 60, 6) an, so kann es doch unmöglich bedeutungslos sein, dass der Messias schon in seiner Kindheit von der herrschenden jüdischen Macht befeindet wird, aber auf *heidnischer* Seite bereitwillig Anerkennung findet. Wir bewegen uns hier ja keineswegs auf dem Boden der Geschichte, die äussere Geschichtlichkeit der Erzählung lässt sich nicht halten. Selbst wenn man die Engelerscheinungen und die physische Wirksamkeit des heil. Geistes anerkennen wollte, so verstösst doch die Erscheinung des wunderbaren Sterns, welcher die Geburt des Messias nicht bloss in weiter Ferne anzeigt, sondern auch den Magiern den Weg zu dem Hause des Messiaskindes weist und über demselben stehen bleibt (2, 9), zu sehr gegen die jetzige Erkenntniss des Sternenhimmels, als dass sie für geschichtlich gelten dürfte [3]). Und hält man auch den Kindermord zu Bethlehem, so we-

1) Vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 36, auch *Meyer* z. d. St., welcher, trotz seiner Vorliebe für *Ewald*, dessen Meinung, Ναζωραῖος solle einen Nasiräer bezeichnen, und es sei eine apokryphische Schrift benutzt, mit Recht verwirft.

2) Auch Justin Apol. I, c 33. p. 75. übersetzt Ἰησοῦς durch σωτήρ, vgl. auch Irenäus adv. haer. II, 24, 1.

3) Nicht bloss *Strauss*, sondern auch *de Wette* und *Meyer* erkennen den mythischen Charakter dieser Erzählung, welchen *Schweizer* (über das Geburtsjahr Christi, Theol. Jahrb. 1847, S. 15 f.) gegen *Ebrard*'s Apologetik so gründlich nachgewiesen hat, dass dessen gereizte Vertheidigung in der neuen Auflage seiner „Wissenschaftlichen Kritik d. evang. Geschichte" S. 231 f. kaum

Digitized by Google

nig er bezeugt ist, für möglich, so hängt hier doch Alles so wesentlich zusammen, dass die Ungeschichtlichkeit des Sternwunders der ganzen Erzählung gefährlich wird. Es lässt sich nichts Einzelnes aus dieser völlig in sich abgeschlossenen Darstellung herausnehmen [1]). Dieselbe unmittelbare göttliche Vorsehung, welche eine Jungfrau ohne männlichen Antheil schwanger werden lässt, um eine alte Weissagung von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau zu erfüllen, lässt denselben auch zur Erfüllung einer andern Weissagung in Bethlehem geboren werden, ferner sogleich nach Aegypten fliehen, um auch hierin, wie in der Verfolgung des Judenkönigs, prophetische Schriftstellen zu erfüllen, endlich gleichfalls zur Erfüllung eines Schriftausdrucks in Nazaret aufwachsen. In die Reihe dieser wunderbaren Erweisungen der göttlichen Vorsehung bei dem Lebenseintritt Jesu gehört auch der wunderbare Stern, durch welchen die Magier des Ostens die Geburt des jüdischen Königs erfuhren und zu seinem Aufenthaltsort geleitet wurden. Wie schon das Heidenthum ausserordentliche Sternerscheinungen als Zeichen weltgeschichtlicher Ereignisse ansah, so ist auch auf jüdisch-christlichem Gebiet der wunderbare Stern ein Zeichen der *weltgeschichtlichen* Bedeutung des Messias, welche gar nicht auf den engen Kreis des jüdischen Volks beschränkt ist [2]). Wird somit an dem jüdischen Messias die Seite der Weltherrschaft hervorgekehrt, so muss auch schon bei seiner Geburt die noch in der Genealogie zum Grunde liegende väterliche Abstammung durchbrochen werden. Je unverkennbarer die ganze Erzählung auf diese höhere Würde und Bedeutung Jesu hinausläuft, desto geringer muss auch der Antheil der Ueberlieferung an ihrem Stoffe sein. Der Glaube an die vaterlose Erzeugung Jesu kann ja nur einen innern, dogmatischen Ursprung haben, so dass man ihn in der Stelle Jes. 7, 14 nach den LXX bloss bestätigt zu finden glaubte. Und aus dem Glauben an die Davidische Abstammung Jesu entstand zu natürlich die auf Mich. 5, 1 gestützte Geneigtheit, ihn in Bethlehem, dem Stammort Davids, geboren werden zu lassen [3]). Setzt unsre Erzählung gleichwohl das Aufwachsen Jesu in Nazaret voraus, so galt doch in der ältesten Ueberlieferung jedenfalls Nazaret als der eigent-

---

noch Berücksichtigung verdient. Man hat schon daran genug, dass *Ebrard* a. a. O. S. 235 die Führung des bis zu dem Hause vorangehenden und über ihm stehen bleibenden Sterns leugnet, wie wenn Matth. 2, 9 Alles nur optisch gemeint wäre!

1) *Meyer* a. a. O. hält es daher für unmöglich, zu ermitteln, ob und wie dieser Erzählung überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde liege.

2) Wie es sich auch mit den vielleicht erst spätern rabbinischen Stellen über den Stern des Messias (bei *Strauss* L. J. I, 290 f.) verhalten möge, in jedem Falle geben christliche Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts (Ignat. ad Ephes. c. 19, Testament. XII Patriarch., Levi 18 ἄστρον αὐτοῦ - ὡς βασιλέως) dem Stern bei der Geburt Christi diese weltgeschichtliche Bedeutung. So hat ja nach den clementin. Homilien IX, 4 auch der Teufel, als der gegenwärtige böse Herrscher der Welt seinen Stern. Sonst vgl. Origenes c. Cels. I, 59. Solche Sterne bezeichnen auch μεταστάσεις βασιλειῶν unter vielem Andern, was Origenes anführt.

3) Nach Origenes c. Cels. I, 51 war bei den Juden der Glaube an die Geburt des Messias in Bethlehem gar nicht vorhanden, wie Origenes meint, durch die Gegner des Christenthums in dem Volke unterdrückt.

Digitized by Google

liche Stammort Jesu (vgl. Matth. 13, 54. 21, 11. 26, 71), und die Geburt in Bethlehem kann um so mehr nur für eine spätere Zuthat gehalten werden, da sie sonst selbst in diesem Evangelium nicht die geringste Bestätigung findet. Die Flucht nach Aegypten stellt sich von selbst als ein natürlicher Uebergang zu dem in der Ueberlieferung feststehenden Wohnsitz Jesu in Nazaret dar, welchem der Erzähler durch Jes. 11, 1 eine höhere Bedeutung giebt. Es ist ebenso einseitig, solche Züge, wie die Geburt in Bethlehem, die Flucht nach Aegypten, aus der Deutung von Schriftstellen, wie Mich. 5, 1. Hos. 11, 1, entstehen zu lassen, als sie mit *Ewald* für einen bereits feststehenden geschichtlichen Stoff zu erklären, dem nur noch seine Alttestamentliche Begründung gegeben zu werden brauchte. Im Gegentheil musste die dogmatische Geneigtheit, Jesum in Bethlehem geboren werden zu lassen, durch solche Lesung und Deutung des Alten Test., wie sie unser Schriftsteller beurkundet, zur geschichtlichen Ueberzeugung werden, deren weitere Ausführung in einem ähnlichen Verhältniss zum Alten Test. die Flucht nach Aegypten und den Kindermord zu Bethlehem nach sich zog. Was sich ursprünglich als *dogmatische* Ansicht, als subjective Geneigtheit regte, das erhielt durch das Alte Test. seine höchste *geschichtliche* Bestätigung. Ist die Erzählung überhaupt in dieser Weise aufzufassen, so haben wir gar nicht nöthig, zur Erklärung des messianischen Sterns noch die ganz verschiedene Constellation des Jupiter und Saturn im Jahr 747 a. u. c. herbeizuziehen. Auch dieser Stern nebst den Magiern des Morgenlandes ist nur der durch Schriftstellen (4 Mos. 24, 17. Jes. 60, 6) unterstützte geschichtliche Ausdruck einer innern Ueberzeugung, der weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu und der Anerkennung, welche er, bei dem feindseligen Verhalten des jüdischen Volks, gerade unter den *Heiden* finden sollte [1]). Wohl nirgends liegt die unwillkürliche Verkörperung dogmatischer Ideen zur Geschichte so klar vor, als in diesem Abschnitt, welcher uns den eigenthümlichen Standpunct seines Verfassers deutlich verräth. Muss er wegen seiner Kenntniss des Urtextes als ein geborener Jude gelten, so darf man ihn doch wohl für einen ausserpalästinischen, hellenistischen Juden halten, welchem die überwiegende Anerkennung des Christenthums unter den Heiden, wie seine Verwerfung unter den Juden, schon als eine geschichtliche Thatsache vorlag, welcher desshalb auf der einen Seite den jüdisch-messianischen Ausgangspunct des Christenthums schon bei der Geburt und den ersten Schicksalen Jesu, auf der andern Seite seine über das Judenthum hinaus in die empfänglichere Heidenwelt reichende weltgeschichtliche Bedeutung nachdrücklich hervorhob. Erst einem solchen Standpunct, welcher selbst schon grossentheils mit dem traditionellen Judenthum gebrochen hatte, ent-

1) Anders giebt *Weisse* (Evangel. Geschichte I, S. 221 f.) dem Stern eine Deutung auf den gesammten religiösen Kern des Heidenthums, welcher auf das Christenthum hinweise und zu ihm hinstrebe. *Ewald* findet hier die innere Wahrheit, dass schon mit der Geburt des wahren Messias ein himmlisches Licht über die Welt kommt, welches die bisherige Nacht zerstreut, wobei die bessern *Heiden* ihm Glauben und Huldigung, die verstockten Glieder der alten Gemeinde ihm Hass und Tod entgegenbringen (drei erste Evv. S. 175). Aehnlich *B. Bauer* Krit. d. ev. Geschichte I, S. 319 f.

Digitized by Google

spricht auch die Durchbrechung der davidischen Abstammung Jesu durch die göttliche Erzeugung [1]).

B. Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa Cap. 3 — 18.

Mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt der eigentliche Kern der evangelischen Geschichte. Dieser Kern hat nun aber wieder eine eigene *Vorgeschichte*, die Taufweihe und Versuchung des Messias 3, 1 — 4, 11. Wir haben hier also im Grunde eine zweite Vorgeschichte, und je bestimmter sich die erstere (1, 18 — 2, 23) von der ältern Genealogie unterscheidet, desto grösser wird von vorn herein die Wahrscheinlichkeit, dass wir erst hier auf die ursprüngliche Vorgeschichte stossen.

1. Die messianische Weihe und Prüfung 3, 1 — 4, 11.

Das Auftreten des *Täufers Johannes* als des Vorläufers Johannes wird 3, 1 — 12 beschrieben. Aber schon der Uebergang zu diesem Abschnitt ist nicht so natürlich und fliessend, dass wir den Verfasser der Geburtsgeschichte auch für den Urheber des Folgenden halten dürften. Die Worte 3, 1 *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής* muthen uns ja die Ueberspringung eines Zeitraums von etwa 30 Jahren zu, so wenig ein solcher Sprung im Geringsten angedeutet ist. So eben war noch von der Herrschaft des Archelaus (bis zum J. 6 u. Z.) die Rede gewesen; hier wird plötzlich von dem weit spätern Auftreten des Täufers als ganz gleichzeitig gesprochen. Man kann sich nur wundern, dass die Zusammensetzungs-Hypothesen diese Fuge der Erzählung nicht mehr hervorgehoben haben. Diese chronologische Ungenauigkeit suchen die Ausleger zwar dadurch zu erklären, dass sie an ähnliche ungenaue Angaben in der hebräischen Geschichtschreibung (2 Mos. 2, 11. 23. Jes. 38, 1) erinnern, also auch hier, wie *Meyer* sagt, nur die Simplicität unstudirter Geschichtschreibung sehen wollen [2]). Allein bei einem so fliessend schreibenden Schriftsteller, wie der Verfasser der Geburtsgeschichte ist, muss ein so unvermittelter Sprung wohl befremden. So dürfen wir wohl das Evangelium der Ebioniten vergleichen, welches nach Epiphanius Haer. XXX, 13. 14 mit den Worten begann *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι* u. s. w. Auch das Evangelium eines bisher

1) Die Einheit des ganzen Abschnitts Matth. 1, 18 — 2, 23 beurkundet sich durch die fliessende Darstellung und die Wiederkehr von Spracheigenthümlichkeiten, die ein Alttestamentliches Gepräge haben, ἰδού, καὶ ἰδού (הִנֵּה) 1, 20. 2, 1. 9. 13. 19; ἐγερθείς (וַיָּקָם) 1, 24. 2, 13. 14. 20. 21.

2) Merkwürdiger Weise spricht *Meyer* in der neuesten Auflage seines Commentars, wie wenn er jene Erklärung ganz vergessen hätte, S. 61 von der „allerdings sonderbaren Anknüpfung des dritten Capitels", welche bei allem wörtlichen Nexus die ganze Jugendgeschichte Jesu überspringe und darauf hinzuweisen scheine, dass die Bestandtheile der beiden ersten Capitel ursprünglich einige schriftliche Messiasurkunden seien. Welcher innere Widerspruch ist in diesen Commentar durch den Einfluss *Ewald's* hineingekommen!

Digitized by Google

unbekannten Gnostikers Justinus scheint einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben, welcher auf die Genealogie sogleich das Auftreten des Täufers „in den Tagen des Königs Herodes" folgen liess [1]). Es ist nun zwar unstatthaft, das Evangelium der Ebioniten durchweg für die Grundlage unsers Matthäus zu halten. Aber warum sollte es uns nicht in einzelnen Zügen noch eine ursprünglichere, in dem kanonischen Matthäus überarbeitete Darstellung erhalten haben? Warum soll man also nicht der Vermuthung *Schneckenburger's* wenigstens so weit Gehör geben, dass unserm Matthäus eine ältere Darstellung zu Grunde lag, welche von dem Stammbaum Jesu etwa mit den Worten *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἦλθεν* (oder *ἐγένετο*) *Ἰωάννης* fortfuhr? Ist diese Annahme auch zunächst noch eine blosse Hypothese, so erklärt sie uns doch den Umstand vollkommen, dass der Evangelist, weil er schon 2, 1 in der eingeschobenen Geburtsgeschichte *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως* gesagt hätte, hier, anstatt jene Zeitbestimmung noch einmal zu wiederholen, mit *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* auf die frühere Angabe zurückweist. Wie wäre er auf eine solche Zurückweisung verfallen, wenn er nicht gerade hier dieselbe Zeitbestimmung schon vorgefunden hätte? Und müssen wir den folgenden Abschnitt zu den ältern, von dem Bearbeiter bereits vorgefundenen Bestandtheilen unsers Evangelium rechnen, so erhält jene Annahme schon eine weitere Bestätigung [2]).

Johannes wird uns hier geschildert, wie er in der Wüste von Judäa mit der Predigt auftritt: „thut Busse, das Himmelreich ist herangenaht"! Zu dem Asketen, dessen rauhe Tracht und strenge Enthaltsamkeit uns beschrieben wird, strömt Alles aus Jerusalem, Judäa und dem Uferland des Jordan, um sich mit Bekenntniss der Sünden taufen zu lassen. Nur findet unter den Hinzuströmenden ein wesentlicher Unterschied statt. Die Volksmenge kommt offenbar in aufrichtiger Bussfertigkeit zu Johannes. Ganz anders die Pharisäer und Sadducäer, an welche Johannes eine strafende Anrede richtet. Wollen sie dem zukünftigen Zorn entgehen, so mögen sie auch Frucht der Busse bringen, ihre Sinnesänderung durch die That bewähren, anstatt sich auf ihre Abstammung von Abraham zu verlassen, sich als die

---

1) Vgl. Origenis Philosophumena ed. Oxon. V, 26, p. 156 Τὸ δὲ τελευταῖον ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως πέμπεται ὁ Βαρούχ — — καὶ ἐλθὼν εἰς Ναζαρὲτ εὗρε τὸν Ιησοῦν, υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας, βόσκοντα πρόβατα, παιδάριον δωδεκαετές. Wenn wir nun auch X, 15, p. 323 lesen Ὕστερον δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν υἱὸν Μαρίας καὶ Ἰωσήφ, so dürfen wir bei Justinus sehr wohl annehmen, dass er, wie Cerinth und Karpokrates, am Anfang seines Evangelium noch eine solche Genealogie vorfand, welche sowohl an sich, als auch wegen des Fehlens von Matth. 1, 18 — 2, 23 den Schluss möglich machte, ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν, vgl. Epiphanius Haer. XXX, 14.

2) Begann das ursprüngliche Evangelium etwa ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐγένετο Ἰωάννης, so bezog sich das ἐγένετο wohl zunächst nur auf die Geburt des Johannes, welche wirklich in die Zeit jenes Herodes fiel, und es kann sehr wohl erst ein Missverständniss des Ursprünglichen sein, wenn gegenwärtig auch das öffentliche Auftreten des Johannes in die Regierung des Königs Herodes gesetzt wird.

Digitized by Google

alleinigen ächten Kinder Abrahams zu betrachten. Solche kann Gott sogar aus Steinen erschaffen. Die Axt liegt bereits an der Wurzel der Bäume, und jeder Baum welcher keine Frucht bringt, wird abgehauen werden und in das Feuer kommen. Diese Entscheidung wird aber noch keineswegs der Täufer selbst ausführen; er tauft vielmehr nur im Wasser zur Busse; und der Gewaltigere, welcher nach ihm kommt, dem er nicht werth ist als Sklave die Sandalen zu tragen, wird im heil. Geist und mit Feuer taufen, mit einer Wurfschaufel seine Tenne reinigen, den Weizen in seine Scheuern sammeln, die Spreu verbrennen. So unterscheidet schon der Täufer von dem empfänglichern Volke das „Otterngezücht" (3, 7. vgl. 12, 34. 23, 33) seiner Führer, und diese sind es, welche er auf den Gewaltigern hinweist, dessen blosser Vorläufer er ist, als auf Denjenigen welcher eine entscheidende Reinigung des Gottesvolks vollziehen wird. — Der Gewaltigere, von welchem Johannes geredet hatte, erscheint bald selbst, um sich von ihm taufen zu lassen (3, 13—17). Jesus wird getauft, obwohl Johannes sich anfangs weigert die Taufe an ihm zu vollziehen. Als er aus dem Wasser steigt, thut sich der Himmel auf, und Jesus (nicht Johannes) sieht den Geist Gottes in der Gestalt einer Taube auf sich herabkommen. Es ertönt eine Stimme vom Himmel, welche ihn für den geliebten Sohn erklärt, an welchem Gott Wohlgefallen hat. — Dieser Bericht kann nicht wohl von dem Verfasser der Geburtsgeschichte herrühren, welcher den heil. Geist, der hier erst auf Jesum herabkommt, schon bei seiner Erzeugung wirksam sein liess. Trügt nicht Alles, so haben wir hier wieder einen ältern Bestandtheil unsers Evangelium. Schon *Strauss* ist zu dem Ergebniss gekommen, dass in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des πνεῦμα auf Jesum bei der Taufe sich bildete, die Vorstellung von einer Erzeugung durch dasselbe πνεῦμα nicht herrschend gewesen sein könne, weil jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunct der Mittheilung des Göttlichen ansahen. Erst als die Verehrung gegen Jesum stieg, habe diese so spät entstandene Messianität nicht mehr genügt, man habe sein Verhältniss zum πνεῦμα ἅγιον schon mit der Empfängniss beginnen lassen[1]). In der That lässt sich dagegen nichts Gegründetes einwenden, dass das Herabkommen des Geistes bei der Taufe auf Jesum seine Erfüllung mit demselben vollkommen erklärt und jener frühern Erzeugung durch den Geist gar nicht bedarf. Schliesst die frühere Wirksamkeit des Geistes auch sein späteres Herabkommen nicht geradezu aus, so lässt sich das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Erzählungen nicht genügender erklären, als aus der Annahme einer spätern Bearbeitung dieses Evangelium, welche sich uns in allem Folgenden bewähren wird. Während die ursprüngliche Darstellung die Wirksamkeit des göttlichen

1) Leben Jesu I, S. 446 f. d. 2. Auflage. *Schwegler* äusserte, den Widerspruch der Genealogie mit der Geburtsgeschichte, und dieser mit der Taufgeschichte könne nur dogmatische Verstocktheit in Abrede ziehen (Nachap. Zeit. I, S. 250 f.). Auch *Ewald* hält die Darstellung von der Taufe für die ältere und einfachere, die von der Zeugung für die spätere und schwierigere, (drei erste Evv. S. 171).

Digitized by Google

Messiasgeistes erst mit der Weihe zu seinem messianischen Berufe eintreten liess: so liess der spätere Bearbeiter sie schon mit seiner Erzeugung beginnen. Und doch scheint derselbe Bearbeiter auch diesen Abschnitt nicht unverändert gelassen zu haben. Erinnert es schon ganz an seinen Alttestamentlichen Pragmatismus, wenn wir 3, 3 die Bemerkung lesen, der Täufer sei die Jes. 40, 3 geweissagte Stimme eines Rufenden in der Wüste [1]): so lässt auch der Taufbericht in seiner gegenwärtigen Gestalt das Bestreben nicht verkennen, die Gottessohnschaft Jesu nicht erst mit dieser Einweihung beginnen zu lassen. Wenn der Täufer sich weigert Jesum zu taufen, weil er ihn als einen weit Höhern erkennt, so hat er offenbar schon vor der Taufe die bestimmte Erkenntniss, Jesus sei der Messias, welchem er den Weg bereitete. Selbst wenn man nun auch annimmt, dass die Oeffnung des Himmels und die Herabkunft des Geistes in Taubengestalt nur Jesu sichtbar waren, und von der Himmelsstimme ganz absieht, so begreift man doch nicht, wie derselbe Johannes Matth. 11, 2 f. nach so vielen Thaten Jesu über seine Messiaswürde noch zweifelhaft sein kann, wie er überhaupt noch ausserhalb der Bekenner Jesu, der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* stehen bleibt (11, 11). Durch alle apologetischen Künste lässt sich dieser Widerspruch des jetzigen Taufberichts, welcher dem Täufer schon zu Anfang eine klare Einsicht in die Messiaswürde Jesu zuschreibt, und jener spätern Gesandtschaft des Täufers nicht hinwegschaffen. Ist es nun aber schon an sich glaubwürdiger, dass Johannes ausserhalb des Jüngerkreises stehen blieb, so kann er auch nicht schon zu Anfang eine klare und feste Erkenntniss seiner Messiaswürde gehabt haben. Aber in diesem Falle müssen wir uns auch aus äussern und innern Gründen zu der Annahme entschliessen, dass der Taufbericht ursprünglich einfacher war. Aus innern Gründen gelangte schon *Lücke* zu dem Ergebniss, dass Vs. 16. 17 die älteste, kürzeste Matthäustradition von der Taufe enthalte, dagegen Vs. 14. 15 ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus sei, von welchem die ganze übrige synoptische Tradition noch schweige (Mark. 1, 9 f. Luk. 3, 21 f.). Diese scharfsinnige Vermuthung wird auch durch äussere Gründe bestätigt. Spuren des gegenwärtigen Textes finden wir nicht vor den sicher unächten ignatianischen Briefen (ad Smyrn. c. 1) und Irenäus (adv. haer. III, 9, 3). Dagegen setzt der Märtyrer Justin Dial. c. 87. 88 noch einen viel einfachern Bericht von der Taufe voraus. Obwohl er sich hier die grösste Mühe giebt den Beweis zu führen, dass Jesus als der menschgewordene Logos eigentlich weder der Taufe noch der Herabkunft des heil. Geistes bedurfte, dass Beides nur zu seiner äussern Beglaubigung bei den Menschen diente, schweigt er doch ganz von der Weigerung des Täufers, welcher doch Jesum ausdrücklich

1) Dass hier genau nach den LXX angeführt wird, streitet nicht gegen die Annahme einer Einschaltung des Bearbeiters, vgl. 1, 23. Auch im Brief des Barnabas c. 9 finden wir die Verbindung τῆς φωνῆς βοώσης ἐν τῇ ἐρήμῳ. Gewiss unrichtig behauptet *Delitzsch* a. a. O. S. 68 f., der Evangelist habe ganz wie im Urtext, ἐν τῇ ἐρήμῳ mit ἑτοιμάσατε verbunden. Der Nachdruck kann nur darauf liegen, dass der Täufer in der Wüste rufend auftritt.

2) Comm. z. Ev. Joh. I, S. 419.

Digitized by Google

für der Taufe nicht bedürftig erklärt. Zu diesem Zwecke führt er c. 88 so nachdrücklich den Ausspruch des Täufers an, er sei der Christus nicht, wie das Volk vermuthete (vgl. Luk. 3, 15 f.). Warum beruft er sich nicht auf diese ausdrückliche Unterordnung desselben unter Jesum? Weiss er also noch gar nichts von dieser Weigerung des Johannes, so kennt er auch die himmlische Stimme noch gleichlautend mit Ps. 2, 7 *Τίός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, da er dieselbe zweimal so anführt, obwohl für seinen Zweck, die Erscheinungen der Taufe unter den Gesichtspunct einer blossen Beglaubigung Jesu bei den Menschen zu stellen, der kanonische Text *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* weit entsprechender war, welcher die von Justin bestrittene Meinung geradezu unmöglich macht, als sei Jesus eben erst bei der Taufe (*σήμερον*) als Sohn Gottes gezeugt worden. Der ältere Taufbericht Justin's enthielt auch bei dem Herabsteigen Jesu in das Wasser eine Feuererscheinung auf dem Jordan. Da Justin im Wesentlichen unsern jetzigen Matthäus kannte, so wird es sogar zweifelhaft, ob dieser damals schon allgemein die gegenwärtige Gestalt erhalten hatte [1]). Auch nach innern Gründen kann man dieselbe nur für eine spätere Aenderung halten, welche die dem ältern Text ganz entsprechende Vorstellung, als sei Jesus erst bei der Taufe als Sohn Gottes erzeugt, sowohl durch die Weigerung des Täufers, als auch durch die Umbildung der Himmelsstimme aus einer Ps. 2, 7 gleichlautenden Anrede in eine für Andre gegebene Erklärung auszuschliessen suchte (ganz ähnlich, wie Jesus bei der Verklärung 17, 5 für die Jünger als der geliebte Gottessohn erklärt wird). So fällt für die ursprüngliche Gestalt des Taufberichts auch die Schwierigkeit hinweg, dass Johannes bei der Taufe gar eine für Andre bestimmte Erklärung Jesu zum Gottessohn gehört haben, und doch späterhin über seine Messiaswürde zweifelhaft gewesen sein sollte. Und wie der ursprüngliche Text die Unvereinbarkeit des Taufberichts mit der Geburtsgeschichte noch klarer darlegt, so kann uns nur die Unbekanntschaft Justin's mit dem kanonischen Text bedenklich machen, die Umänderung schon auf den Bearbeiter unsers Evangelium zurückzuführen. Doch bleibt wenigstens die Möglichkeit, dass Justin sich hier bloss an sein ausserkanonisches Lieblings-Evangelium hielt, ohne den Matthäus zu beachten. Sonst würde man der Umänderung einen noch spätern Urheber zuschreiben müssen.

Auf die Taufe folgt sogleich *die Versuchung Jesu* 4, 1—11. Derselbe Geist der so eben auf Jesum herabgekommen ist, führt ihn auch in die Wüste, damit er vom Teufel versucht werde. Die Ver-

1) Auch in dem Evangelium der Nazaräer (bei Hieronymus zu Jes. 11, 1) war die Taufe Jesu noch der Moment, in welchem die Fülle des Geistes endlich auf den bisher in allen Propheten gesuchten Sohn Gottes herabkommt, und in ihm Ruhe findet. Das Evangelium der Ebioniten (bei Epiphan. Haer. XXX, 13) stellt uns ein merkwürdiges Ineinandersein der kanonischen Textform mit der noch nicht verdrängten unkanonischen dar, so dass es innerlich, nicht zeitlich (wie *Köstlin* a. a. O. S. 125 meine Aeusserung Krit. Untersuch. S. 165 f. versteht), den Uebergang zu der kanonischen Textgestalt darstellt. Die ältere Form der Himmelsstimme findet sich ja auch noch in cod. D. und Vercell.; vgl. *Credner*, Beitr. I, S. 241.

Digitized by Google

suchung erscheint also hier noch, wie *Köstlin* a. a. O. S. 29 treffend bemerkt, gleich der Versuchung Abrahams und des Volks Israel (2 Mos. 16, 4. 5 Mos. 8, 2) als eine von Gott gewollte und, nachdem sie glücklich überstanden ist, durch seine gnädige Anerkennung belohnte Prüfung Jesu (Vs. 11). Sie schliesst sich bei Matthäus erst an den Hunger an, der sich nach vierzigtägigem Fasten in Jesu regt; und der Versucher tritt an ihn mit der Aufforderung heran, seine Gottessohnschaft (*εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*) durch die That zu bewähren, zunächst durch die Verwandlung von Steinen in Brod, sodann durch das Hinabstürzen von der Zinne des Tempels. Endlich sucht der Teufel sogar Jesum zum Abfall, zu seiner Anbetung durch den Preis der Weltherrschaft zu bewegen. Als der Teufel auch mit dieser höchsten Versuchung nichts erreicht hat, kommen die Engel Gottes um Jesu zu dienen. An die Taufweihe des Messias, an seine Erklärung zum Gottessohne schliesst sich die Versuchung als Bewährung dieser, vom Teufel wohl erkannten Gottessohnschaft unmittelbar an. Es ist in der That gar kein Grund, sie mit *Köstlin* a. a. O. S. 73 als eine spätere Einschaltung aus der mündlichen Ueberlieferung zu betrachten, weil der Anfang des Folgenden (4, 12 *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) gar keine Rücksicht auf die unmittelbar vorhergehende Versuchungsgeschichte nehme, sondern ebenso gut an 3, 17 angereiht werden könne. Es ist vielmehr das Gegentheil einleuchtend, dass jener Ausdruck 4, 12, welcher die Gefangennehmung des Täufers bereits als geschehen voraussetzt, gar nicht unmittelbar auf 3, 17 gefolgt sein kann, wo Jesus noch mit dem Täufer zusammen ist. Und dieser Abschnitt gehört, wenn irgend einer, zu dem ursprünglichen Kern des Evangelium. — Der ganze Abschnitt 3, 1 — 4, 12 lässt überhaupt, so gewiss der Bearbeiter, wie man schon aus dem häufigen *ἰδού* (3, 16. 17. 4, 11) sieht, hier thätig gewesen ist, sein höheres Alter nicht verkennen. Selbst abgesehen von der erst bei der Taufe eintretenden Geistesmittheilung, scheint sich unser Abschnitt mehr, als das Vorhergehende, in einem palästinensisch-jüdischen Gesichtskreis zu bewegen. Namentlich sehen wir aus der Strafrede des Täufers an die Pharisäer und Sadducäer, dass nur eine Reinigung des Gottesvolks durch den Messias in Aussicht gestellt wird, ohne alle klare Andeutung einer sich auch auf Heiden erstreckenden Wirksamkeit. Und die Taubensymbolik kann ohnehin nur palästinensischen Ursprungs sein [1]). Ueberhaupt ist diese Vorgeschichte eine durchaus unentbehrliche Einleitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, was man von 1, 18 — 2, 23 nicht sagen kann; und die Geschichte des Vorläufers gehört wesentlich dem Kern der evangelischen Geschichte an (vgl. 9, 14 f. 11, 2 f. 17, 10 f. 21, 25 f.).

1) Vgl. die Belege bei *Strauss* L. J. I, S. 439 f., *Lutterbeck* Neutestamentl. Lehrbegriffe I, S. 259 f., wozu ich noch hinzufüge Clemens v. Alex. Cohortat. c. 2, p. 25 τῶν τὴν Φοινίκην Σύρων κατοικούντων, ὧν οἱ μὲν τὰς περιστερᾶς, οἱ δὲ τοὺς ἰχθῦς οὕτω σέβουσι περιττῶς, ὡς Ἠλεῖοι τὸν Δία. Dazu Clem. Recogn. X, 27: Utpote Minervae olivam, Jovi capram ferunt dicatam, Cereri semina, Libero vinum, Osiri aquam, Hammoni arietem, Dianae cervum, *Syrorum daemoni piscem et columbam.*

Digitized by Google

2. Das erste öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa 4, 12—22.

Jesus tritt sogleich nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa auf. Vor dem Beginn seines öffentlichen Auftretens lesen wir hier aber Vs. 14—16 die bei Markus und Lukas ganz fehlende Nachricht, dass er seinen Wohnsitz veränderte und von Nazaret nach Kapernaum verlegte. In dieser Uebersiedelung wird die Erfüllung von Jes. 9, 1. 2 gefunden, und zwar ganz in dem aus Cap. 1. 2. bekannten alttestamentlichen Pragmatismus, auch trotz aller Abhängigkeit von dem cod. Alex. der LXX nicht ohne den Schein einer selbständigen Rücksicht auf den Urtext[1]). Je sicherer man schon hierin den Bearbeiter erkennt, desto zweifelhafter wird es von vornherein, ob die Uebersiedelung nach Kapernaum dem ursprünglichen Evangelium angehöre. Der Zusammenhang wird jedenfalls besser, wenn man Vs. 13—16 als Einschaltung herausnimmt und auf Vs. 12 sogleich Vs. 17 folgen lässt: *Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Dann erscheint das Abtreten des Täufers vom Schauplatz der Geschichte unmittelbar als der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, dessen erste Predigt ganz der des Täufers entspricht (vgl. 3, 2). Dieser geschichtliche Parallelismus wird jedenfalls gestört, wenn nicht die Rückkehr Jesu aus dem Wirkungskreise des Täufers nach Galiläa, sondern erst seine Uebersiedelung von Nazaret nach Kapernaum als Erfüllung einer Alttestamentlichen Weissagung der Anfang seines selbständigen Auftretens ist. Die beiden andern Synoptiker sind hier offenbar im Vortheil, weil sie Jesum sogleich, als er nach Galiläa zurückgekehrt ist, die Nähe des Himmelreichs verkündigen lassen; und dieser Vorzug verschwindet nur dadurch, dass man bei Matthäus die ursprüngliche Darstellung von einer spätern Einschaltung unterscheiden muss. Macht die unvermittelte Wohnungsveränderung am Anfang der evangelischen Geschichte schon an sich Schwierigkeit, so stimmt sie nicht einmal zu der folgenden Darstellung des Matthäus, welcher uns 8, 5 f. den Einzug Jesu in Kapernaum so beschreibt, dass wir gar nicht an eine eigene Wohnung Jesu in dieser Stadt denken können. Warum geht denn Jesus nicht in sein eigenes Haus, sondern in das des Petrus, warum bleibt er hier sogar noch am Abend? Und hätte er in Kaper-

1) *Köstlin* a. a. O. S. 37 dehnt diese Berücksichtigung des Urtextes zu weit aus, da der Evangelist vielmehr wesentlich mit den LXX, aber nach cod. Alex. übereinstimmt, bloss in den Ausdrücken εἶδεν, ἀνέτειλεν αὐτοῖς dem רָאָה und עָלַיהֶם זָרְחָה des Urtextes näher steht, als die LXX (ἴδετε, λάμψει). Für das höhere Alter der Uebersetzung ἀνέτειλεν beruft sich übrigens *Credner*, Beitr. II, S. 139 auf Luk. 1, 78 f. ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκιᾷ καὶ σκότει θανάτου καθημένοις. Das ὁδὸν θαλάσσης ist sicher bei Matthäus adverbialisch zu fassen, wie *de Wette* mit Recht erklärt. Es ist wohl nicht zufällig, dass der, wie sich zeigen wird, dem positiven Judenthum entfremdete, universalistische Bearbeiter eine höhere Nothwendigkeit in dem Auftreten Jesu in der Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν sieht, dass er das im Finstern sitzende Volk von Galiläa fast als ein heidnisches ansieht.

Digitized by Google

naum gleich anfangs seinen festen Wohnsitz genommen, wie könnte er dann noch 8, 20 sein Leben als ein unstätes und obdachloses schildern? Grund genug, um Vs. 13—16 für eine Einschaltung des Bearbeiters zu erklären, welcher schon gleich anfangs in dem Auftreten Jesu in Kapernaum die Erfüllung einer messianischen Weissagung hervorheben wollte. Schliesst sich nun ferner an die erste Verkündigung des nahenden Gottesreichs ganz passend die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare an, welche Jesus als Fischer am galiläischen See findet, des Simon und Andreas, welche seiner Aufforderung folgen, Menschenfischer zu werden, des Jakobus und Johannes, welche unverzüglich ihren Vater Zebedäus zurücklassen (4, 18—22): so wird doch dieser stetige Fortschritt der ursprünglichen Darstellung im Folgenden sogleich wieder unterbrochen. Erwartet man, dass Jesus nun mit den gefundenen Jüngern, wie es bei Markus geschieht, sogleich nach Kapernaum gehe, so dehnt er in dem jetzigen Matthäus seine Wirksamkeit vielmehr auf ganz Galiläa aus, wodurch der Uebergang zu der Bergrede gemacht wird, die hier so bezeichnend als Probe der Lehrthätigkeit Jesu in den Vordergrund tritt.

3. Die Bergrede 4, 25 — 7, 29.

Die Bergrede Cap. 5—7 hat eine eigene geschichtliche Einleitung 4, 23—25, welche sich sicher als ein Werk des Bearbeiters erweist. Jesus zieht durch ganz Galiläa, indem er in den Synagogen lehrt und das Evangelium verkündigt, aber auch alle Krankheiten und Gebrechen in dem Volke heilt. Die Kunde von ihm verbreitet sich ferner in ganz Syrien (d. h. nach der Ausdehnung der römischen Provinz Syrien namentlich über Palästina), man bringt alle Kranken und Besessenen zu Jesu, welcher sie heilt. Es folgt ihm daher viel Volk nach aus Galiläa, der Dekapolis, ja sogar aus Jerusalem und Peräa, worin man gewiss bei dem ersten Auftreten Jesu eine Uebertreibung sehen darf. Ist der Zweck dieser allgemeinen Schilderung ganz einleuchtend, der Bergrede einen möglichst grossen Zuhörerkreis zu geben, Jesum vor diesem ungeheuren ὄχλος auf den Berg steigen (5, 1) und durch die Rede ihre Verwunderung erregen zu lassen (7, 28. 29): so weist doch die Rede selbst eine solche einleitende Veranlassung entschieden ab, da sie selbst nur an den Jüngerkreis gerichtet sein will. Dieser Widerspruch der äussern Veranlassung mit dem Inhalt der Rede beweist uns ebensowohl, dass der Bearbeiter die ungeheure Volksmenge hinzubrachte, um der Rede gerade diese Stelle zu geben, als dass er dieselbe aus einer ältern Darstellung aufgenommen hat, in welcher sie schon ein abgeschlossenes Ganzes bildete. — Die grosse Rede, welche Jesus hält, als die Jünger zu ihm getreten sind (5, 1), enthält *die Grundsätze seiner neuen Lehre*. Sie beginnt mit Seligpreisungen Derjenigen, welche entweder bereit sind die neue Lehre anzunehmen, oder sie schon angenommen haben. Es werden seliggepriesen die Armen [1]), Trauernden, nach der Gerechtigkeit Hungern-

1) Auch Matth. 5, 3 kann ursprünglich nur πτωχοί ohne τῷ πνεύματι gestanden haben, wie Luk. 6, 20. Jenen Zusatz kennen die clementin. Recognitionen (I, 61. II, 28. 29) und Homilien (XV, 10) noch nicht, da sie

Digitized by Google

gernden und Dürstenden, die Barmherzigen, diejenigen welche reines Herzens sind, die Friedfertigen, ferner diejenigen welche um der Gerechtigkeit willen oder um Jesu willen verfolgt werden. Versetzen uns also schon diese Seligpreisungen, welche *Ewald* und *Köstlin* (a. a. O. S. 50) mit gleichem Zwange auf die Siebenzahl, wie *Delitzsch* (a. a. O. S. 76) auf eine dekalogische Zehnzahl bringen wollen, in die Verhältnisse der schon bestehenden christlichen Gemeinde: so werden die Jünger, die ersten Glieder dieser Gemeinde, Vs. 13 f. als das Salz der Erde und das Licht der Welt angeredet; woran sich die Aufforderung schliesst, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, damit diese wegen der guten Werke den himmlischen Vater preisen (5, 3—16). Es ist hiermit der Uebergang gemacht zu der Erklärung Jesu über *die sittlichen Grundsätze seiner neuen Lehre im Verhältniss zum Alttestamentlichen Gesetze*. Mit dieser Erklärung beginnt Jesus die Darlegung seiner sittlichen Grundsätze, welche in ihrem gegensätzlichen Verhältniss zu der pharisäischen Fassung der Gesetzesreligion ausgeführt werden (5, 17—48). Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten, die heiligen Urkunden der alttestamentlichen Religion (vgl. 7, 12. 22, 40. Luk. 16, 16) aufzulösen, sondern zu erfüllen, und zwar hier in der Weise einer das Alte nicht abschaffenden, sondern bewahrenden und ergänzenden Vollendung. In diesem Sinne wird schon Vs. 18. 19 die Gültigkeit des Gesetzes für die volle Dauer der gegenwärtigen Weltordnung so behauptet, dass sein ganzer Inhalt erst in Erfüllung gehen muss [1]), und dass Jeder welcher eines von den geringsten Geboten auflöst und die Menschen so lehrt, der Kleinste heissen werde im Himmelreich. In der Erfüllung des Gesetzes durch die That, welche den Vorrang im Himmelreich erhalten wird, besteht auch der Vorzug der Gerechtigkeit, welche wirklich in das Himmelreich einführt, vor der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (Vs. 20). Im Gegensatze zu der pharisäischen

---

die Armuth noch ganz eigentlich verstehen, und die Seligpreisung der Armen überhaupt auf andre Weise (Clem. Hom. XV, 10 durch Anerkennung ihrer Gläubigkeit) beschränken, vgl. *Credner* Beitr. I, S. 307 f., meine Krit. Untersuch. S. 340. 372. Noch der (unächte) Brief des Polykarp c. 2 citirt einfach πτωχοί, wo erst die latein. Uebersetzung den Zusatz hinzufügt. Bei Matth. 11, 5 heisst es πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, und hier weist schon die parallele Seligpreisung der πενθοῦντες Vs. 4 auf das einfache πτωχοί hin. Auch aus innern Gründen kann τῷ πνεύματι nur ein späterer Zusatz sein. Die gewöhnliche Erklärung „die sich arm *fühlen* am Geist" stimmt nicht zu Vs. 4 und 11, 5; auch ist sie an und für sich sehr gezwungen. Ebensowenig darf man mit *Baur* (kanon. Evv. S. 448 f.) die äussere Armuth zum Symbol des innern Geistesreichthums machen. Der Zusatz kann vielmehr nur den Zweck haben, der Vorstellung entgegenzutreten, als sei die äussere Armuth an und für sich verdienstlich. Das treffendste Gegenstück ist die Art, wie Mark. 10, 24 den harten Ausspruch über die Schwierigkeit des Eingehens der Reichen in das Himmelreich dadurch mildert, dass er ihn auf τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν wendet. So soll nach unserm Zusatz die äussere Armuth nur als eine zugleich geistig gewollte und durchgeführte verdienstlich sein.

1) Vgl. hierüber, wie über die Bergrede überhaupt, die treffende Erörterung *Ritschl's* altkathol. Kirche S. 28, welche auch durch *Baur* (Das Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 25 f.) wesentlich bestätigt ist.

Digitized by Google

Fassung der Gesetzesreligion, welche nur bei der Aeusserlichkeit der That stehen bleibt, geht Jesus auf die tiefste Quelle des Bösen in der Gesinnung zurück. Das mosaische Gesetz wird nicht aufgehoben, sondern durch dieses Zurückgehen auf die Gesinnung nur vertieft und vergeistigt. Die Sünde besteht also nicht erst in dem Todtschlag, sondern schon in der Gesinnung des Zorns, aus welcher lieblose Scheltworte hervorgehen; und Jesus will diese Quelle des Bösen durch das Gebot der Versöhnlichkeit verstopfen, welchem man alle äussern religiösen Handlungen, wie die Opfer, hintenan stellen soll (5, 21—26). So bleibt Jesus ferner nicht bei dem äussern Hervortreten des Ehebruchs stehen, sondern er verbietet schon die sündige Begierde (5, 28—30). Eine weitere Schärfung und Bestimmung, aber keineswegs Aufhebung des mosaischen Gesetzes, welches die Entlassung des Weibes um einer schändlichen Sache (עֶרְוַת דָּבָר, die LXX ἄσχημον πρᾶγμα 5 Mos. 24, 1) willen erlaubte, ist die Beschränkung der Ehescheidung auf den Fall der Unzucht (5, 31—32). Nicht einmal das mosaische Gesetz über den Eid wird, so sehr es der Fall zu sein scheint, durch das Verbot des Eides überhaupt 5, 33—37 aufgehoben [1]). Man muss vielmehr annehmen, dass nur die Eide des gewöhnlichen Lebens (vgl. 23, 16 f.), nicht die gerichtlichen untersagt werden, deren Recht Jesus ja selbst 26, 63 f. thatsächlich anerkennt. *Ritschl* a. a. O. S. 38 legt mit Recht darauf Gewicht, dass der Eid bei dem Namen Gottes hier nicht ausdrücklich als verwerflich aufgeführt wird. Ebensowenig hebt Jesus 5, 39—42 das Gesetz 2 Mos. 21, 24, „Auge um Auge, Zahn um Zahn" auf, welches sich auf das Verfahren der Obrigkeit bezieht, während er dagegen die Wiedervergeltung im gewöhnlichen Leben verbietet, die Nachgiebigkeit im weitesten Sinne empfiehlt [2]). Nur in der pharisäischen Fassung hatte das Gebot der Nächstenliebe 3 Mos. 19, 18 den Sinn des Hasses der Feinde, welchem Jesus das Gebot der Feindesliebe gegenüberstellt. Wenn man nur Diejenigen liebt, von welchen man wieder geliebt wird, wenn man nur die Brüder grüsst, so thut man nichts was über das sittliche Verfahren von Zöllnern und Heiden hinausginge, so ist man noch ganz fern von der Vollkommenheit des himmlischen Vaters (5, 43—48). Wird also hier schon ne-

1) Vs. 37 scheint ursprünglich einfacher gelautet zu haben Ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, d. h. euer Ja sei ein (wahres) Ja, euer Nein ein (zuverlässiges) Nein. So führen den Ausspruch an: Justin Apol. I, c. 16, die clementin. Homilien III, 55. XIX, 2, vgl. Jak. 5, 12. Die Verdoppelung des jetzigen Textes: „eure Rede sei Ja, ja, Nein, nein" u. s. w. scheint schon wieder eine schwurähnliche Versicherung einzuführen, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 175 f. 342.

2) Es ist bezeichnend, dass *Ewald* (Jahrb. I, S. 132, drei erste Evv. S. 216) und *Köstlin* a. a. O. S. 50 die Siebenzahl der Antithesen durch Einschaltung eines Verses zwischen Vs. 41 u. 42 herausbringen, welchen *Ewald* so componirt: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη Οὐ κλέψεις, ἀποδώσεις δὲ τὸ ἱμάτιον τῷ πτωχῷ (2 Mos. 20, 15. 5 Mos. 24, 3)· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, τῷ αἰτοῦντί σε δίδου κ. τ. λ. Warum soll denn aber Vs. 42 nicht unter denselben Gesichtspunct wie Vs. 39—41 gestellt werden können? Ist doch auch hier davon die Rede, dass man Dem, welcher etwas verlangt oder entleihen will nachgeben soll, vgl. Luk. 6, 30. Aus diesem Einen Beispiele kann man also beurtheilen, was von den meisten Umstellungen und Veränderungen zu halten ist, welche *Ewald* sich erlaubt.

Digitized by Google

ben der Erhabenheit der christlichen Gerechtigkeit über die Sittlichkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer ihre Erhabenheit über die heidnische Sittlichkeit hervorgehoben, so tritt diese doppelte Beziehung in dem Folgenden noch mehr hervor. Soll man einerseits das Licht der guten Werke leuchten lassen vor den Menschen (5, 16), so soll man doch andrerseits gleichwohl die Gerechtigkeit nicht äusserlich zur Schau tragen (6, 1—18). Diese Mahnung wird ausgeführt in Betreff des Almosengebens, des Gebets und des Fastens, sowohl mit Rücksicht auf die herrschenden jüdischen Volksklassen, als auch auf die Heiden (Vs. 7). So darf man sich ferner auch nicht den irdischen Gütern und Sorgen dahingeben. Anstatt der vergänglichen Schätze soll man unvergängliche im Himmel sammeln, sich überhaupt von der Anhänglichkeit an das Irdische befreien, welche das Auge des Geistes und das innere Licht verdunkelt (6, 19—24). Der Christ soll sich über die irdischen Sorgen des leiblichen Lebens im Vertrauen auf den himmlischen Vater erheben, welcher selbst für Naturwesen, wie die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes, sorgt. Die Sorge für das Irdische ist etwas Heidnisches (6, 32). Das Streben nach der christlichen Gerechtigkeit soll also durch irdische Sorge nicht behindert werden (6, 25—34). Schliesst sich hieran 7, 1—5 ganz passend die Abmahnung vor lieblosem und ungerechtem Richten an, so ist nur Vs. 6—11 der Zusammenhang nicht recht klar: die Warnung Vs. 6, das Heilige nicht den Hunden (d. h. den Heiden, vgl. 15, 26, *Köstlin* a. a. O. S. 178), die Perlen nicht den Schweinen (d. h. gleichfalls den Heiden) vorzuwerfen, und die Ermahnung zur kindlichen Zuversicht des Gebets Vs. 7—11 sind hier nicht recht veranlasst, zumal da der Abschluss dieser ganzen Auseinandersetzung Vs. 12, dass man den Menschen Alles thun soll, was man von ihnen für sich selbst verlangt, und dass in dieser sittlichen Wahrheit der Gehalt der Alttestamentlichen Religion erschöpft ist, auf natürliche Weise nur unmittelbar mit Vs. 5 verbunden werden kann, weil dieser Satz die Gerechtigkeit gegen Andre (wovon Vs. 6—11 nicht die Rede war) abschliessend zusammenfasst. Ist nun also die christliche Sittlichkeit in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit, sowohl im Verhältniss zu der herrschenden jüdischen als auch zu der heidnischen, dargelegt, so wendet sich der Schluss der Rede 7, 13—27 nach einer ganz andern Seite hin, nämlich gegen Schein- und Namenchristen. Von dem engen Wege, der zum Leben führt, wird man abgelenkt durch die falschen Propheten, welche in Schafskleider gehüllte Wölfe sind. Man erkennt sie an ihren Früchten, an den Werken, in denen sich der christliche Glaube bethätigen soll. Das blosse Herr-Herr-Sagen, die blosse Anerkennung Jesu genügt nicht, sondern nur die thatsächliche Erfüllung des göttlichen Willens. Viele, die sich zu Christus bekennen, in seinem Namen geweissagt und Wunder gethan haben, werden von ihm am Gerichtstage nicht anerkannt werden, weil sie die Ungesetzlichkeit (*ἀνομίαν*) vollbrachten. Nur wer die vernommenen Lehren auch erfüllt, hat ein festes Gebäude gegründet (7, 13—27). Weist uns also der Schluss der Rede auf das Gericht des wiederkehrenden Christus hin, so bewegt er sich auch in solchen Zeitverhältnissen, welche erst

Digitized by Google

nach dem Tode Christi stattfinden konnten. Wenn hier aber dem wahren, in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes und in werkthätiger Gerechtigkeit bestehenden Christenthum ein solches entgegengesetzt wird, welches zwar Jesum als Herrn anerkennt und in seinem Namen weissagt, aber seine innere Wolfsnatur durch das Leben der ἀνομία offenbart, so sind hier offenbar, wie auch *Köstlin* a. a. O. S. 54 f. mit Recht behauptet, vom Standpunct judenchristlicher Rechtgläubigkeit aus paulinische Christen gezeichnet, auf welche sich auch der Ausspruch 5, 19 über Angehörige des Himmelreichs, welche durch Lehre und That Bestimmungen des mosaischen Gesetzes auflösen, und die Warnung vor der paulinischen Heidenbekehrung 7, 6 bezieht [1]).

So gewiss der Kern dieser Rede ächt geschichtlich ist, so führen uns doch die angegebenen antipaulinischen Beziehungen (die sich übrigens leicht von dem Ganzen abtrennen lassen) auf ein so strenges Judenchristenthum, dass wir schon aus diesem Grunde den mildern Bearbeiter nicht als Verfasser annehmen dürfen. Die ganze Rede bewegt sich so sehr in den Verhältnissen des noch ungebrochen bestehenden jüdischen Volkslebens, dass sie nur vor der Zerstörung Jerusalems aufgezeichnet sein kann, wie ja 5, 23 noch das Bestehen des Opferwesens vorausgesetzt wird. Ist sie nun von dem Bearbeiter an die Spitze der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu gestellt, so stimmt doch weder diese Stellung, noch die geschichtliche Einleitung zu ihrem Inhalt. Wie kann Jesus, wie man namentlich aus 5, 13—16 sieht, hier seine Jünger anreden und über die christliche δικαιοσύνη belehren, die von ihnen gefordert wird, ja sie ein ächt christliches Gebet lehren (6, 9 f.), wenn doch nach der Erzählung unsers Evangelium erst vier Jünger berufen sind? Dieses Missverhältniss hat schon *Baur* (Kanon. Evv. S. 587) sich nicht entgehen lassen. Für die Jünger allein habe diese Rede in so früher Zeit, als nur vier Jünger berufen waren, nicht bestimmt sein können; solle die Rede aber eine Inauguralrede sein, wesshalb sie im Angesicht einer grossen versammelten Volksmenge gehalten werde, so müsse eine weit längere und ausgedehntere Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt werden, ein geschichtlicher Hintergrund, für welchen die Einleitung 4, 23—25 nicht genüge. Dasselbe Missverhältniss heben auch die beiden neuern Vertheidiger der Annahme hervor, dass diese Rede aus einer besondern Sammlung von Reden aufgenommen sei. In den Gründen *Köstlin*'s a. a. O. S. 46 f. ist sicher manches Wahre enthalten, so wenig man Allem beistimmen kann. Muss die so künstlich gewonnene Gliederung nach der Siebenzahl offenbar auf sich beruhen, so darf man auch nicht sagen, dass das feindselige Verhältniss Jesu zu den Pharisäern hier sogleich entschieden ausgesprochen werde, während es sich in der Geschichtserzählung nur ganz allmälig entwickele; denn das ist schon bei dem Täufer 3, 7 f. der Fall, und es ist ganz in der Ordnung, dass das Auftreten Jesu mit einem bestimmten Gegensatz gegen die Pharisäer

1) Bezeichnend ist es für die Auffassung von *Delitzsch*, dass das Gleichniss vom Hausbau, womit die Bergrede schliesst, als Nachbildung des heiligen Zeltbaues gelten soll, womit die pentateuchische Exodus schliesse (a. a. O. S. 78).

Digitized by Google

beginnt, dessen Erwiederung und weitere Entwickelung zu entschiedener Feindschaft fortschreitet. Auch kann man es sich, wenigstens für eine schriftliche Darstellung, wohl gefallen lassen, dass sie schon hier die spätern Verhältnisse des christlichen Lebens, die verschiedenartige Anerkennung Jesu als des Herrn (wie Jesus von den Jüngern schon vor der bestimmten Erkenntniss seiner Messiaswürde angeredet wird, 8, 21. 25 u. ö.), endlich die Aussicht auf seine Wiederkunft zum Gericht andeutet, da der Verfasser jedenfalls schon mit diesem Glauben an seine Aufzeichnung ging. Aber wir sind allerdings nicht bloss durch das strenge Judenchristenthum der Rede, sondern auch durch das Widerstreben ihres Inhalts gegen die geschichtliche Einfassung genöthigt, sie für einen ältern, von dem Bearbeiter aufgenommenen Bestandtheil zu halten; und es fragt sich nur, ob wir eine besondre Redensammlung oder ein vollständiges Evangelium als ihre Quelle zu denken haben. Warum sollte nicht auch die letztere Annahme berechtigt sein? Warum soll diese Rede nicht nebst den schon ermittelten ältern Bestandtheilen ursprünglich einem Evangelium angehört haben, in welchem sie freilich wegen ihrer Beziehung auf den Jüngerkreis eine spätere Stellung einnehmen musste? In jedem Falle gehört auch der Schluss 7, 28. 29 dem Bearbeiter an, welcher 4, 23 f. die grosse Volksmenge zur Haltung dieser Rede eingeführt hat. Von denselben ὄχλοι, welche wir aber nicht als die ursprünglichen Zuhörer denken dürfen, heisst es hier ja, sie haben sich nach Beendigung der Rede entsetzt über die Lehre Jesu, weil er gewaltig lehrte und nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer [1]).

4. Jesu Einzug in Kapernaum 8, 1—17.

Ist die Stellung der Bergrede offenbar eine Unterbrechung des ursprünglichen Zusammenhangs, so schliesst sich dagegen der Einzug in Kapernaum 8, 1—17 im Allgemeinen so passend an die Berufung der vier Jünger am galiläischen See an, dass unser Evangelium hier wieder in den Zusammenhang der ihm zum Grunde liegenden Darstellung einzulenken scheint. Allein die einmal eingeführte Unterbrechung wirkt auch hier so nach, dass die ursprüngliche Darstellung des Einzugs wesentlich umgebildet ist. Es ist dieses schon bei der Heilung eines Aussätzigen 8, 1—4 der Fall, welche mit dem Herabsteigen Jesu vom Berge verbunden ist. Da die grosse, von dem Bearbeiter eingeführte Volksmenge Jesu nachfolgt, so begreift man nicht, wie er dem Geheilten gebieten kann, die Sache Niemandem zu erzählen, sondern, wie wenn die Heilung auf natürlichem Wege erfolgt wäre, das Reinigungsopfer darzubringen. Aber liegt hier die Unangemessenheit nur darin, dass Jesus ein so grosses Gefolge hat, welchem die Hei-

1) Es ist durchaus kein Grund, diese Verse mit *Köstlin* a. a. O. S. 77 für eine Entlehnung aus Mark. 1, 22 zu erklären. Wie kann man es nur erwarten, dass der Evangelist das Erstaunen des Volks schon während des ununterbrochenen Vortrags hervortreten lassen solle! Der Zweck des Bearbeiters ist allerdings, an dieser Rede den Eindruck der Lehrweise Jesu überhaupt (ἦν γὰρ διδάσκων) zu schildern. Dass er aber den Eindruck erst am Schluss hervortreten lässt, ist ebenso begreiflich wie 22, 33.

Digitized by Google

lung nicht wohl entgehen konnte, so erklärt sich das Unpassende ja vollkommen aus dem nachgewiesenen Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift; und je begreiflicher bei dem allerersten Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu das Verbot der Bekanntmachung ist, desto mehr verschwindet jeder Schein einer noch von *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 516) behaupteten Abhängigkeit des Matthäus von Markus 1, 40 f. Mag die Heilung bei Markus in einem Hause geschehen, auch bei Matthäus fällt jeder Anstoss hinweg, wenn wir Jesum noch ohne die Volksmenge bloss von den vier so eben berufenen Jüngern begleitet denken. Die grosse Volksmenge, die Jesus mitbringt, verschwindet ja auch bei dem Einzug und ersten Auftreten in Kapernaum. Wenn aber hier anstatt des mitgebrachten Gefolges ein heidnischer Hauptmann Jesu entgegenkommt mit der Bitte, seinen gichtbrüchigen Sohn zu heilen, wenn Jesus ferner (als der Hauptmann ihm wehrt sein Haus zu betreten, und ihn bittet durch das blosse Wort aus der Ferne zu heilen) gesteht, solchen Glauben bei Niemand in Israel gefunden zu haben: so werden wir doch wieder auf die Voraussetzung einer bereits eingetretenen Wirksamkeit Jesu in ganz Galiläa und einer weiten Verbreitung seines Rufs zurückgeführt, welche der Bearbeiter 4, 23 f. eingeführt hat. Und spricht Jesus hier Vs. 11. 12 deutlich die Erwartung aus, dass zahlreiche Heiden in das Himmelreich eingehen werden, während die Söhne des Reichs, d. h. die Juden in ihrer Mehrzahl, in die äusserste Finsterniss verstossen werden sollen: so ist hier ganz derselbe Universalismus ausgesprochen, welcher schon in der Kindheitsgeschichte des Bearbeiters durchblickte. Haben wir bereits aus der Bergrede (7, 6) gesehen, dass die ältern Bestandtheile unsers Evangelium eine solche Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt noch keineswegs anerkennen, so braucht man nur noch die verwandte Erzählung von dem kananäischen Weibe 15, 21 f. zu vergleichen, um die innere Verschiedenheit der Bestandtheile zu erkennen. Während Jesus hier ohne alles Bedenken die Bitte eines Heiden erfüllen will, geht er dort bei der Bitte eines heidnischen Weibes so schwer und nur ausnahmsweise von dem Grundsatze ab, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Deutlich erkennen wir also in der ganzen Erzählung 8, 5—13 das mildere, universalistische Judenchristenthum des Bearbeiters. Hat er diese Erzählung hier offenbar eingeschaltet, so hat er uns doch 8, 14 f. noch den ursprünglichen Einzug Jesu in Kapernaum bewahrt. Jesus geht hier nicht in seine eigene, von dem Bearbeiter 4, 13 f. vorangestellte Wohnung, sondern in das Haus des Petrus, seines zuerst berufenen Jüngers, und heilt dessen am Fieber daniederliegende Schwiegermutter, so dass sie ihm gleich aufwarten kann. Als Folge dieser so einfach erzählten Wunderheilung erklärt es sich, dass die Einwohner der Stadt (nicht die aus ganz Palästina zusammenströmenden ὄχλοι des Bearbeiters) am Abend ihre Besessenen und Kranken zu Jesu bringen, welcher sie heilt (8, 14—16). Hat der Bearbeiter also durch die Folgen seiner Bergrede (8, 4) und durch die Einschaltung der thätlichen Anerkennung eines gläubigen Heiden (8, 5—13) den ursprünglichen Bericht des Einzugs in Kapernaum umgestaltet und erweitert, so hat

Digitized by Google

er hier überhaupt an die Stelle eines rein geschichtlichen Interesses, das erste Auftreten Jesu in Kapernaum zu schildern, ein dogmatisches treten lassen. Drückt sich in der Erzählung von dem Hauptmann sein eigenthümlicher Universalismus aus, so giebt derselbe Bearbeiter, welcher in der Bergrede so nachdrücklich einen glänzenden Beweis der Lehrthätigkeit Jesu vorangestellt hat, den drei hier zusammengestellten Wunderheilungen die höhere Bedeutung einer Erweisung der Messiaswürde. Schon an sich erkennen wir seinen eigenthümlichen Alttestamentlichen Pragmatismus in der Schlussbemerkung 8, 17 wieder, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν, zumal da hier die Stelle Jes. 53, 4 abweichend von den LXX nach dem Urtext übersetzt ist. Es ist nur die Weise des Bearbeiters, alles Einzelne in der Geschichte Jesu von Anfang an unter den Gesichtspunct seiner Messianität zu stellen.

5. Ueberfahrt nach dem Gebiet von Gadara und Rückkehr nach Kapernaum 8, 18—9, 34.

Auf das erste Auftreten in Kapernaum folgt sogleich eine Entfernung von dieser Stadt, eine Ueberfahrt in das Gebiet der Gadarener jenseits des Sees (8, 18—34), dann die Rückkehr nach Kapernaum und eine Reihe von Erzählungen, welche bei oder in Kapernaum vorfielen (9, 1—34). Die Verbindung dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist von *Köstlin* a. a. O. S. 78 mit Recht als sehr unvermittelt und unbestimmt dargestellt worden. Die Worte 8, 18 ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν können sich ja unmöglich noch auf den Abend beziehen, als Jesus die Kranken in Kapernaum heilte, weil das Folgende offenbar am Tage geschehen sein muss. Mag nun hier der Bearbeiter etwas unterdrückt und ausgelassen, oder wieder seinen ὄχλος hinzugebracht haben, das Folgende stellt uns einen ganz ununterbrochenen Zusammenhang (bis 9, 34) dar, und es lässt sich nicht bezweifeln, dass dieser ganze Abschnitt ohne wesentliche Veränderungen aus der Grundschrift aufgenommen ist. Vor der Ueberfahrt werden uns noch zwei Erzählungen mitgetheilt, welche uns in der 4, 18 f. begonnenen Bildung eines Jüngerkreises weiterführen. Ein Schriftgelehrter bietet sich Jesu zur Nachfolge dar, und Dieser hält seiner Bitte die Schwierigkeit des Berufs vor, welchen er theilen will, das unstäte, obdachlose Leben des Menschensohns. Wird nun auch nicht ausdrücklich gesagt, dass der Schriftgelehrte sich in seinem Entschluss nicht irre machen liess, so ist diese Annahme doch dadurch nahe gelegt, dass sofort ein ἕτερος τῶν μαθητῶν auftritt, als dessen Name in der Ueberlieferung Philippus geläufig war (vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, c. 4, p. 436). Bittet Derselbe zuvor seinen Vater begraben zu dürfen, so hält Jesus diesen Jünger vielmehr in seinem Beruf zurück, da er die Todten ihre Todten begraben lassen, in dem Jüngerkreise verbleiben soll, ausserhalb dessen Alles geistig todt ist (18, 19—22). Die beiden schlagenden Aussprüche Jesu sind die Spitze dieser kleinen Erzählungen, welche sich ganz der Art und Weise der ersten Jüngerberufungen 4,

Digitized by Google

18—22 anschliessen. Diese beiden Jünger dürfen wir also gewiss schon zu den μαθηταὶ rechnen, welche Jesu in das Schiff folgen (8, 23). Bei der Ueberfahrt erhebt sich ein Sturm, während Jesus ruhig schläft, bis ihn die verzagten Jünger aufwecken. Mit dem Tadel ihrer Kleingläubigkeit gebietet er den Winden und dem Meere Ruhe, so dass die Leute sich verwundern, weil ihm selbst die Naturmächte gehorchen (8, 24—27). Ganz anders ist der Erfolg der gleich folgenden Wunderthat bei den Gadarenern (8, 28—34). In dem Gebiet der Gadarener (wie *Tischendorf* mit Recht liest) kommen zwei Besessene aus den Gräbern hervor, welche die ganze Strasse gefährden. Und wie der Teufel 4, 3. 6 sogleich die Gottessohnschaft Jesu erkannte, so ist es auch mit den bösen Geistern der Fall, welche aus den Besessenen reden. Wissen dieselben wohl, was sie einst und schon jetzt von Jesu zu erwarten haben, so erbitten sie sich doch die Erlaubniss, wenn sie in den Menschen nicht mehr bleiben sollen, wenigstens in einer nahen Schweineheerde Entschädigung zu erhalten, und die ganze Heerde, in welche sie fahren, stürzt sich nun in den See. So augenscheinlich bewährt sich das von Jesu geheissene Ausfahren der Dämonen aus den Menschen [1]). Aber die heidnischen Einwohner der Stadt, welche den Vorgang von den Hirten erfahren, ziehen Jesu mit der Bitte entgegen, sich aus ihrem Gebiet zu entfernen. Wie also Jesus in der Stillung des Sturms seine Gewalt über die Naturmächte bewiesen hat, so zeigt er hier seine Obmacht über die böse Geisterwelt; während aber dort die Menschen über die höhere Macht Jesu erstaunen, so sind es hier nur die Dämonen, welche seine Macht anerkennen, während die heidnischen Gadarener den Verlust ihrer Schweine nicht verschmerzen und sich die fernere Anwesenheit Jesu verbitten. Es ist ganz in der Ordnung, dass die noch so streng judenchristliche Grundschrift den Erfolg Jesu auf heidnischem Gebiete so ungünstig darstellt. — Dagegen findet Jesus nach der Rückfahrt bei der jüdischen Bevölkerung des westlichen Ufers wenigstens auf der Seite des Volks Anerkennung. In Kapernaum (welche Stadt ganz im Einklang mit der Angabe des Bearbeiters 4, 13 schon die ἰδία πόλις Jesu genannt wird) bringt man einen Gichtbrüchigen auf seinem Lager zu ihm. Als Jesus in diesem Vertrauen den Glauben der Leute erkennt und dem Gichtbrüchigen die Vergebung seiner Sünden zuruft, zeigt sich die erste Regung des Gegensatzes bei den Schriftgelehrten, denen diese Erklärung als Gotteslästerung gilt. Als Jesus aber die Macht des Menschensohns, Sünden zu vergeben, thatsächlich durch die Heilung beweist, erhält die Volksmenge nicht bloss den Eindruck der Furcht, sondern sie preist auch Gott, welcher solche Gewalt den

1) Dieses ist die Bedeutung des Zugs, dass die Dämonen in die Heerde fahren, vgl. *Strauss* Leben Jesu II, S. 39 f. *Josephus* Ant. VIII, 2, 5 erzählt von einem jüdischen Beschwörer, welcher die Anwesenden von der Wahrheit seiner Austreibungen durch ein Wassergefäss überzeugte, welches der ausfahrende Dämon umwerfen musste. Ein Dämon, welchen Apollonius von Tyana austrieb, warf ein Standbild in der Nähe um, vgl. *Philostratus* Vita Apoll. IV, 20; dazu *Gfrörer* Jahrh. d. Heils I, S. 411. 417. Dieser Erfolg wird hier gerade als der Wunsch der Dämonen dargestellt, welche in den Schweinen einen passenden Wirkungskreis suchen.

Digitized by Google

Menschen gegeben hat (9, 1—8). Eine zweite Erzählung wird dadurch eingeleitet, dass Jesus von dannen weiter zieht. Er sieht den Matthäus an der Zollstätte sitzen, und Dieser leistet seiner Berufung sogleich Folge (9, 9). Hat also die Jüngerschaft Jesu einen neuen Zuwachs erhalten, so tritt doch sogleich wieder der Gegensatz der Volksführer hervor. Als Jesus in dem Hause (welches recht gut, wie *de Wette* meint, das des Matthäus sein kann) mit vielen Zöllnern und Sündern ein Gastmahl hält, reden die Pharisäer mit seinen Jüngern darüber, warum ihr Meister mit den Zöllnern und Sündern esse; und Jesus weist dagegen darauf hin, dass nicht die Gesunden, sondern nur die Kranken des Arztes bedürfen, dass Barmherzigkeit bei Gott höher steht als das äusserliche Religionswesen der Opfer (Hos. 6, 6), dass er nicht gekommen sei, Gerechte, sondern Sünder zu berufen (9, 11—13). Mussten wir schon bei dem Auftreten des Täufers das bussfertige Volk und seine verstockten Führer unterscheiden, so tritt bei dem Auftreten Jesu noch schärfer der Gegensatz seiner Anerkennung bei dem Volk und des Anstosses der Schriftgelehrten und Pharisäer hervor. Jesus wendet sich zu den verachteten Zöllnern und Sündern, um sie geistig zu heilen, weil er die Unbussfertigkeit der herrschenden Secten erkennt. Es wird uns aber noch ein weiterer Gegensatz vorgeführt, nämlich der Johannisjünger, welche ganz mit den Pharisäern die Sitte des Fastens festhielten und sich daran stiessen, dass die Jünger Jesu nicht fasteten. Jesus rechtfertigt dagegen seine Jünger als die Freunde des messianischen Bräutigams, welche nicht trauern dürfen, solange der Bräutigam noch bei ihnen ist. Erst wenn Derselbe von ihnen genommen sein wird (die erste Andeutung des Todes Jesu), werden sie fasten. Jene veralteten Gewohnheiten stimmen nicht zu der Neuheit der Lehre Jesu, so wenig als ein neuer Flecken auf ein altes Gewand, oder neuer Wein in alte Schläuche passt (9, 14—17). Die Neuheit der Lehre Jesu wird hier, ganz wie in der Bergrede, gegen die herrschenden jüdischen Gebräuche hervorgehoben. Auch innerlich hängen diese drei Erzählungen eng zusammen, weil sie den Anstoss der jüdischen Schulen und Secten an dem Auftreten Jesu schildern. Ebenso zeigt sich ihr Zusammenhang mit der Grundschrift darin, dass uns die Berufung des Matthäus in der Bildung des Jüngerkreises weiter führt, dass hier überhaupt die Verschiedenheit des ersten Eindrucks Jesu vorgeführt wird. — Der stetige Zusammenhang der Erzählung reicht noch weiter. Als Jesus zu den Johannisjüngern redet (9, 18 ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς), wird er von einem Synagogenvorsteher aufgefordert, die Hand auf seine eben verschiedene Tochter zu legen, um sie zu beleben. Auf dem Wege dahin berührt ein Weib, welches zwölf Jahre am Blutfluss gelitten hatte, von hinten die Quaste seines Gewandes, von dessen blosser Berührung sie Heilung erwartet. Jesus erklärt ihr, dass ihr diese gläubige Zuversicht geholfen hat, und sie ist zur Belohnung ihres Glaubens geheilt. In dem Hause treibt er den lärmenden Haufen aus, der über das blosse Schlafen des Mädchens lacht, dann fasst er dasselbe bei der Hand, und sie wird erweckt. Die Kunde dieses Ereignisses verbreitet sich in dem ganzen Lande (9, 18—26). Denselben Erfolg

Digitized by Google

der Steigerung des Volksruhms hat auch die Heilung von zwei Blinden, welche trotz des Gebots, die Sache nicht kund zu thun, seinen Ruf in dem ganzen Lande verbreiten (9, 27—31). Weiter treibt Jesus aus einem stummen Dämonischen den Teufel aus, und das Volk ruft verwundert aus, so etwas habe sich noch nie in Israel gezeigt. Steigt also auch hierdurch die Anerkennung Jesu bei dem Volk, so äussern sich doch andrerseits die Pharisäer, er treibe durch den Obersten der Teufel die Teufel aus (vgl. 12, 24). Dem gesteigerten Volksruhme Jesu tritt also der ebenso gesteigerte Gegensatz der Pharisäer gegenüber, welcher sich sogar in der Behauptung eines dämonischen Bündnisses äussert. — Den stetigen Zusammenhang dieses ganzen Abschnitts erkennt auch *Köstlin* a. a. O. S. 80 f. wegen der bestimmten chronologischen Verbindung (mit unnöthiger Ausnahme von 9, 1. 14) im Allgemeinen an, woraus er den gewiss richtigen Schluss zieht, der Evangelist habe die Ereignisse bereits wenigstens in unmittelbarer Nebeneinanderstellung vorgefunden. Dann haben wir aber in diesem Abschnitt den bestimmten Beweis, dass dem Bearbeiter der feste Zusammenhang einer abgeschlossenen Darstellung, nicht etwa bloss eine Menge zusammenhangsloser Erzählungen, schon vorlag. Wir haben hier einen Abschnitt des ursprünglichen Evangelium, der sich innerlich ganz an die bereits ermittelten Abschnitte 3, 1—4, 11. 4, 12. 17—22. 8, 14—16 anschliesst. Es verräth sich hier eine ganz selbständige Anlage, welche einerseits die allmälige Bildung des Jüngerkreises, andrerseits den verschiedenen Eindruck Jesu bei Heiden, dem Volk und den Häuptern der Juden hervorhebt. So gewiss sich in der Anordnung der Einfluss einer Sachverwandtschaft zeigt, so herrscht doch ein ächt geschichtliches, keineswegs dogmatisches, Interesse vor. Und lässt sich die Thätigkeit des Bearbeiters (*ἰδού* 8, 24. 29. 34. 9, 2. 3. 10. 18. 20. 32, *ἐγερθείς* 9, 19, Kapernaum als *ἰδία πόλις* 9, 1) auch nicht verkennen, so kann sie sich doch nur wenig auf den Stoff der Erzählungen erstreckt haben.

6. Aussendung der zwölf Apostel 9, 35—10, 42.

Dagegen wird 9, 35 ganz in der bekannten Weise des Bearbeiters der Uebergang zu dem Folgenden gemacht. Wie 4, 23 f., so zieht Jesus auch hier durch alle Städte und Flecken, predigend und heilend [1]). Diese allgemeine und unbestimmte Angabe unterbricht also die Aufeinanderfolge bestimmter Erzählungen. Und weil der Uebergang zu einer längern Rede gemacht werden soll, so sind auch hier (wie 4, 24 f.) wieder Volksmassen da, welche als eine hirtenlose Schaar das Mitleiden Jesu erregen. Mit Hinblick auf die führerlose Menge richtet Jesus an die Jünger zunächst die Worte Vs. 37. 38 über die grosse Ernte und die geringe Zahl der Arbeiter. Dieser Ausspruch ist nur die Einleitung zu der Ausrüstung der zwölf Jünger mit der Kraft, die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten (*πᾶσαν*

1) Selbst im Ausdruck (θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν) stehen sich Matth. 4, 23 und 9, 35 so nahe, dass man um so deutlicher in diesem Uebergange den Bearbeiter erkennt, als dieser Ausdruck nur noch 10, 1 vorkommt.

Digitized by Google

νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν) zu heilen, 10, 1. Die Berufung der Apostel, welche wir im vorigen Abschnitte noch fortdauern sahen, wird also hier abgeschlossen, und ihre Namen werden 10, 2—4 paarweise aufgezählt, mit ausdrücklicher Bemerkung des Vorrangs des Petrus als πρῶτος. Die Aussendung dieser zwölf Apostel soll also die Veranlassung einer längern Rede Jesu sein (10, 5—42), deren Inhalt allerdings besonders in *Anweisungen über den apostolischen Beruf* besteht. Diese Anweisungen bilden den Ausgangspunct der Rede (10, 5—15). Gleich zu Anfang spricht sich hier das strenge Judenchristenthum der Grundschrift aus. Die Apostel sollen die Strasse der Heiden nicht betreten, in eine Stadt der Samariter nicht gehen, vielmehr sich nur an die verlorenen Schafe vom Hause Israel wenden. Und zwar sollen sie die Nähe des Himmelreichs predigen (wie der Täufer und Jesus 3, 2. 4, 17), dazu Kranke heilen, Todte erwecken, Teufel austreiben. Das sollen sie unentgeltlich thun. Sie sollen ausziehen ohne Gold, Silber oder Erz in ihrem Gürtel, ohne Ranzen oder doppeltes Gewand, ohne Schuhe und Stab, da der Arbeiter seiner Nahrung werth ist. Jedes Haus, in welches sie treten, sollen sie mit dem Gruss des Friedens grüssen, und wenn man sie nicht aufnimmt und hört, so sollen sie ausziehen und den Staub von ihren Füssen schütteln. Es wird Sodom und Gomorrha am Tage des Gerichts erträglicher gehen, als jener Stadt. Hiermit ist der Uebergang gemacht zu den Verfolgungen, welche bei der Ausübung des apostolischen Berufs bevorstehen (Vs. 16—23). Jesus sendet sie wie Schafe unter Wölfe, und so mögen sie Schlangenklugheit mit Taubenunschuld verbinden. Sie sollen sich vor den Menschen hüten, welche sie an die Synedrien überliefern und in ihren Synagogen geisseln werden. Auch zu (römischen) Statthaltern und (jüdischen) Königen werden sie um Jesu willen geführt werden, zum Zeugniss für sie (die Juden) und für die Heiden [1]). Es wird ein Bruder den Bruder, ein Vater sein Kind zum Tode übergeben, Kinder werden gegen ihre Eltern aufstehen und sie tödten. Die Jünger werden um Jesu willen von Allen gehasst werden; aber wer bis an das Ende ausharrt, wird erlöst werden. Von einer Stadt, wo sie verfolgt werden, sollen sie in die andre fliehen. „Denn wahrlich ich sage euch, ihr werdet die Städte Israels nicht zu Ende bringen, bis der Menschensohn kommt.“ Das hiermit berührte Verhältniss des apostolischen Berufs zu Christo wird nun Vs. 24—33 entwickelt. Auch die Apostel können kein besseres Schicksal, als ihr Meister, erwarten. Hat man den Hausherrn Beelzebul genannt, so wird dasselbe auch seinen Hausgenossen geschehen. Was Jesus ihnen im Dunkeln gesagt hat, sollen sie im Lichte reden, und was sie in's Ohr gehört haben, auf den Dächern predigen. Sie sollen sich dabei nicht fürchten vor denjenigen, welche nur den Leib tödten können; vielmehr sollen sie den fürchten, der Leib und Seele in der Hölle vernichten kann, und in dessen Obhut sie stehen. Jesus wird Den der

1) Die ἔθνη Vs. 18 brauchen nur die römischen Beamten und die heidnischen Einwohner in Palästina selbst zu sein, so dass man nicht nöthig hat, καὶ τοῖς ἔθνεσιν mit *Köstlin* a. a. O. S. 49 für ein späteres Einschiebsel zu erklären.

Digitized by Google

ihn vor den Menschen bekennt, vor seinem himmlischen Vater bekennen, und hier Den verleugnen der ihn vor den Menschen verleugnet. Die Anfeindung der Boten des Evangelium wird schliesslich Vs. 34—42 unter den Gesichtspunct der innern Spaltungen gestellt, welche das Auftreten Christi zur Folge hat. Jesus ist nicht gekommen, den Frieden, sondern das Schwert, die Entzweiung der Verwandten und Angehörigen, zu bringen. Ihn soll man mehr als Vater und Mutter lieben. Mit Selbstverleugnung soll man dem Meister das Kreuz nachtragen, eingedenk, dass man das Leben nur dann findet, wenn man es um Jesu willen verliert. Die Apostel sind also die Gesandten Christi, deren Aufnahme der Aufnahme ihres Meisters gleich gilt. Wie der Aufnahme eines Propheten der Lohn eines Propheten, der eines Gerechten der Lohn eines Gerechten zu Theil werden wird, so soll die Wohlthat gegen den Geringsten als einen Jünger Jesu ihren Lohn nicht verfehlen. — Bei dieser Rede ist es, wie bei der Bergrede, ganz klar, dass sie ebenso sehr zu den ursprünglichsten Bestandtheilen unsers Evangelium gehört, wie ihre jetzige Stellung nicht ursprünglich sein kann. Obwohl Vs. 5 eine wirkliche Aussendung der Apostel berichtet wird, so erfolgt dieselbe doch gar nicht, weil die Apostel Jesum gar nicht verlassen (11, 1), weil bei Matthäus weder von ihrem Weggehen, noch von ihrer Rückkehr das Geringste gesagt wird. Eine sogleich erfolgende Aussendung der Apostel (Vs. 5) stimmt ja aber auch gar nicht zu dem Inhalt der Rede, welche lediglich eine Aussendung zu dem *apostolischen Beruf* behandelt, dessen Ausübung erst nach dem Abscheiden Jesu von der Welt eintritt. Diese Beziehung der Rede erkennt man namentlich aus den Verfolgungen, welche den Tod Christi schon zu ihrer Voraussetzung haben (Vs. 22. 23. 38). So muss die Rede selbst ursprünglich eine weit spätere Stellung gehabt haben. Jesus blickt ja Vs. 25 auf seine Wirksamkeit als auf eine wesentlich abgeschlossene zurück, obgleich er doch nach dem Vorhergehenden nur bei den herrschenden Parteien des jüdischen Volks Verwerfung gefunden hatte. Es werden hier ferner schon ausser den Aposteln (deren Zahl nach Vs. 1 f. so eben erst abgeschlossen ist) noch andre, geringere Gläubige voraussetzt. Dazu kann man noch den Umstand hervorheben, dass Vs. 25 die Lästerung Jesu schärfer ausdrückt, als Matth. 9, 34. 12, 21, nämlich nicht als Vorwurf eines dämonischen Bündnisses, sondern als sei Jesus Beelzebul selbst. Darf man hier auch nicht übersehen, dass die Sache ziemlich auf Eins hinauskommt, möge man sie nun ein Bündniss mit Beelzebul oder eine Besessenheit durch ihn (vgl. Mark. 3, 22) nennen, so ist dieses doch eine schärfere Fassung. Ganz schlagend ist dagegen ein andrer von *de Wette* bemerkter Umstand, dass Vs. 25 (im Vergleich mit Cap. 24) einen noch ganz auf Palästina beschränkten Gesichtspunct verrathe. Die Wiederkunft Christi soll ja noch erfolgen, bevor die Apostel mit der Verkündigung des Evangelium auf jüdischem Gebiete, in den πόλεις Ἰσραήλ, fertig geworden sind. Eine Verbreitung des wahren, apostolischen Christenthums über Judäa hinaus wird hier also nicht einmal geahnt (ganz anders 24, 14), sondern sogar ausgeschlossen, weil die Apostel sich an Heiden und Samariter gar nicht wenden sollen (Vs. 5. 6). Die

Digitized by Google

Rede versetzt uns also noch ganz in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, in die frühe apostolische Zeit, als die Heidenbekehrung noch keine höhere Bedeutung und Anerkennung bei der jüdischen Urgemeinde gewonnen hatte, als die mit aller Strenge der Lebensweise auszichenden Verkündiger des Evangelium nur vor jüdischen Synedrien, vor den römischen Statthaltern und jüdischen Fürsten in Palästina Zeugniss für Juden und Heiden abgelegt hatten. Es zeigt sich hier also derselbe rein judenchristliche Standpunct, wie in der Bergrede (7, 6), mit welcher unsre Rede manche Berührungen darbietet (vgl. 10, 29—31 mit 6, 26 f.), aber auch wie in der ursprünglichen Geschichtserzählung (vgl. 8, 34). Ebenso deutlich erhellt die innere Verschiedenheit von dem Universalismus des Bearbeiters (8, 5—13). Es lässt sich also nicht bezweifeln, dass erst der Bearbeiter diese Rede aus ihrer ursprünglich weit spätern Stellung hierher rückte, wo sie sich trotz der geschichtlichen Einleitung (9, 35—10, 5) als ebenso ungehörig erweist, wie die Bergrede an ihrer Stelle. In jedem Falle fand er hier die abschliessende Aufzählung der zwölf Apostel vor, an welche er diese Rede über den apostolischen Beruf anschliessen zu dürfen glaubte. Wahrscheinlich hatte er durch Vorwegnahme der an die Jünger gerichteten Bergrede hier eine Lücke erhalten [1]), welche er in dieser Weise auszufüllen versuchte; und es wird sich uns noch die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass unsre Rede ursprünglich auf Cap. 23 folgte. Ist sie nun gerade hierher gestellt, so bildet sie in dem gegenwärtigen Evangelium offenbar einen entscheidenden Wendepunct. Sie lässt ja im Unterschiede von dem vo[illegible] geschilderten, trotz der Feindschaft der Secten immer steigenden Volksruhm Jesu, auf eine freilich unvermittelte Weise die Verwerfung Jesu in den Vordergrund treten (Vs. 23). Und dieses Uebergewicht der Verwerfung tritt noch entschiedener, aber ebenso wenig vermittelt in der gleich folgenden Erzählung Cap. 11 hervor.

7. Gesandtschaft des Täufers und Rede Jesu Cap. 11.

Die Erzählung von der Gesandtschaft des Täufers aus der Gefangenschaft und von der durch sie veranlassten Rede Jesu wird 11, 1, ganz ähnlich wie 9, 35 f., durch die unklare Bemerkung *μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* eingeleitet, welche zu 11, 7 nicht recht passt, wo Jesus und das Volk in der Wüste gedacht werden. Eher erhalten wir durch den Ruf der *ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, welcher selbst in das Gefängniss des Täufers dringt (11, 2), einen Anschluss an 9, 26. 31. 33. Und in der That lässt es sich nicht verkennen, dass der Bearbeiter hier wieder ältere, ursprüngliche Bestandtheile unsers Evangelium mittheilt. Johannes, der im Gefängniss von den Thaten Christi hört, lässt Jesum durch seine Jünger fragen, ob er der Kommende sei, oder ob man einen Andern erwarten solle. Zur Antwort verweist Jesus Vs. 6 auf seine Thaten (vgl. 10, 8. 15, 31) und erklärt Den für selig, der sich nicht an ihm ärgert. Als die Ge-

1) Es erhellt von selbst, wie schön namentlich 5, 13—15 als Anrede an den eben erst abgeschlossenen Apostelkreis passt.

Digitized by Google

sandten fortgegangen sind, folgt Vs. 7—19 mit Beziehung auf den Täufer eine Rede Jesu an das Volk. In gehobener, dichterischer Sprache wird dasselbe angeredet, ob es in die Wüste gekommen sei, um ein vom Winde bewegtes Rohr, oder einen Menschen in weichen Kleidern, oder endlich einen Propheten zu sehen? Hier ist mehr als ein Prophet, hier ist Derjenige von welchem Mal. 3, 1 verkündiget wird [1]). Hat der Messias also einen Vorläufer, so wird Johannes als derselbe bezeichnet, aber auch in seiner tiefen Unterordnung unter Den dargestellt, dessen Weg er bahnte. Ist er der Grösste unter allen vom Weibe Geborenen, den blossen Menschenkindern (γεννητοὶ γυναικῶν Hiob 14, 1. 15, 14. 25, 4. Sir. 10, 17), so ist er doch geringer, als der Kleinste von den Gotteskindern der messianischen Gemeinde, von den Angehörigen des Himmelreichs. Seit seinen Tagen beginnt nicht etwa der Sieg, sondern vielmehr die gewaltsame Bedrückung des Himmelreichs, welches von Räubern (d. h. von Solchen, die kein Recht mehr an dasselbe haben, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer) an sich gerissen wird. Denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt; er schliesst also den ganzen Zeitraum der Weissagung ab. Ja er ist, wenn man es fassen will, Elias selbst, welcher kommen sollte [2]). Allein dieses Geschlecht, in welchem so Grosses vorgeht, ist ebenso unempfänglich für den Täufer wie für seinen Nachfolger gewesen. Man kann es in seinem Verhalten gegen Johannes und Jesus nur mit launigen Kindern vergleichen, denen man nichts zu Dank thun kann. Den streng enthaltsamen Johannes (vgl. 3, 4) hielt man für besessen, den über solche Strenge erhabenen Menschensohn erklärte man für einen Fresser und Weintrinker, für einen Freund von Zöllnern und Sündern (vgl. 9, 11), und gerechtfertigt (d. h. anerkannt) ist die göttliche Weisheit nur von ihren Kindern her (Vs. 19). Alles dieses versetzt uns in eine Zeit, als die Aufnahme und Anerkennung Jesu bei seinen Zeitgenossen im Ganzen und Grossen ungünstig entschieden war. Wie der Täufer trotz aller Werke und Thaten Christi über dessen Messianität zweifelhaft bleibt, so ist das gegenwärtige Geschlecht überhaupt gegen den Menschensohn und seinen Vorgänger unempfänglich gewesen, nur mit Ausnahme vereinzelter Kinder der Weisheit, und die Bedrückung des Himmelreichs dauert fort. Daher schliesst sich in diesem Zusammenhange so pas-

1) Während im Urtext Jehova von dem Boten spricht, den er *vor sich selbst* her senden will, ist der Ausspruch hier sehr frei behandelt und zu einer Anrede Gottes an den *Messias* über dessen Vorläufer gemacht. Je freier das Citat ist, desto bedenklicher ist es, mit *Delitzsch* a. a. O. S. 14, *Ritschl* Theol. Jahrb. 1851, S. 522, *Köstlin* a. a. O. S. 40 u. A. wegen des κατασκευάσει (LXX ἐπιβλέψεται) eine Berücksichtigung des Urtextes anzunehmen.

2) Die gewöhnlichen Erklärungen von Matth. 11, 12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν scheinen mir gezwungen zu sein. Die nächste Bedeutung von βιάζεται ist offenbar die passive, welcher auch das parallele βιασταὶ ἁρπ. αὐτήν allein entspricht. Um so weniger darf man mit *Meyer* an ein gewaltiges Einnehmen, Erobern, oder mit *de Wette* an ein gewaltiges Erstreben des Himmelreichs denken. Die gewaltsamen Unterdrücker des Himmelreichs sind offenbar die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche dasselbe vor den Menschen verschliessen (23, 14).

Digitized by Google

send das Wehe über die Städte an, in welchen die meisten Wunder Jesu geschehen waren, weil sie keine Busse thaten, nämlich Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (Vs. 20—24). Wie dieser Ausspruch als etwas Neues durch ἤρξατο ὀνειδίζειν an das Vorhergehende angeschlossen wird, so folgt nun in einer gleich losen Verbindung (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν) ein andrer Ausspruch Vs. 25—30, in welchem wieder mehr die schon Vs. 19 in den Kindern der Weisheit angedeutete Lichtseite der Wirksamkeit Jesu hervortritt. Von den Städten welche nicht Busse thun wollten, geht Jesus hier zu der Anerkennung über, welche ihm gleichwohl zu Theil geworden ist. Legen wir die älteste, in dem kanonischen Text verdrängte Gestalt des Ausspruchs zum Grunde [1]), so dankt Jesus seinem himmlischen Vater dafür, dass er die höchste Wahrheit, nämlich die Anerkennung Jesu, vor den Weisen und Verständigen verborgen und Kindern (in geistiger Hinsicht) geoffenbart hat. Er erkennt hierin die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, seiner ihm vom Vater übergebenen messianischen Herrschaft über Alles. Und wie Niemand in diesem der menschlichen Erwartung widersprechenden Erfolge den Vater, das verborgene göttliche Walten erkannt hat als der Sohn, so hat auch den Sohn Niemand erkannt als der Vater, und wem ihn der Sohn geoffenbart hat, die vorhandenen Gläubigen. Daher ruft Jesus zuletzt noch die Mühseligen und Beladenen zu sich, damit sie bei ihm Erquickung finden und sein sanftes Joch auf sich nehmen mögen. — In diesem ganzen Abschnitte tritt die Verwerfung Jesu bei seinen Zeitgenossen, welche 10, 25 bloss angedeutet war, so sehr in den Vordergrund, dass uns schon an sich die genügende Vermittelung mit der bisherigen Erzählung fehlt, in welcher wir die Anerkennung Jesu bei dem Volke in vollem Steigen sahen. Namentlich aus Vs. 21 erkennen wir aber, dass diese Rede einen geschichtlichen Hintergrund hat, welcher uns über das gegenwärtige Evangelium hinausführt. Von grossen Wunderthaten Jesu in Chorazim und Bethsaida haben wir ja bisher gar nichts gelesen, auch nichts von der Unbussfertigkeit von Kapernaum (Vs. 23). Namentlich hierin verräth sich deutlich die Unabhängigkeit dieses Stücks von der Bearbeitung, sein höheres Alter, und es schliesst sich in jeder Hinsicht an solche Bestandtheile an, wie die Bergrede und die Aussendungsrede. Was Jesus 10, 15 insgemein von den

1) Aus äussern und innern Gründen glaube ich, Vs. 27 einer ältern, erst später nach und nach verdrängten Textform vor der kanonischen den Vorzug geben zu müssen. Jene lautet πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 201 f., Theol. Jahrb. 1853, S. 215 f. Der kanonische Text stellt die Erkenntniss des Sohns vor die des Vaters und das Präsens an die Stelle des Aorist, um den gnostischen Gebrauch der Stelle auszuschliessen, ist aber erst durch Irenäus sicher bezeugt. Er setzt also an die Stelle der diesem Zusammenhange entsprechenden, concret geschichtlichen Erkenntniss des Vaters in seinem verborgenen Walten durch den Sohn allein, und der gleichfalls geschichtlichen Erkenntniss des Sohns allein durch den Vater und die der Offenbarung gewürdigten Gläubigen eine ganz unvermittelte und allgemeine Wechselerkenntniss zwischen Vater und Sohn, durch welche der Ausspruch seinem geschichtlichen Zusammenhange ganz entfremdet wird.

Digitized by Google

Städten sagt, welche seine Apostel nicht aufnehmen werden, sagt er hier ziemlich gleichlautend von den Städten, welche ihm selbst kein Gehör gaben (11, 22. 24). Die frohe Botschaft an die Armen 11, 5 erinnert ganz an 5, 3, der Unterschied von Grössern und Geringern im Himmelreich 11, 11 an 5, 19. Auch setzt die gewaltsame Behandlung des Himmelreichs seit den Tagen des Johannes bis jetzt (ἕως ἄρτι 11, 12) nur jüdische Bedrückungen des Christenthums voraus, wie 10, 7 f. Aber auch mit der ursprünglichen Geschichtserzählung finden wir hier Berührungen (vgl. 11, 19 mit 9, 10—17, 11, 18 mit 3, 4). Hat der Bearbeiter also offenbar auch diesen Abschnitt aus der Grundschrift beibehalten, so hat er doch in der Auswahl des Stoffs einen eigenthümlichen Gesichtspunct, die überwiegende Verwerfung Jesu, seine auf die geistig niedrigen Volksklassen beschränkte Anerkennung verfolgt. Daraus, dass er das was diesem Gesichtspuncte ferner lag ausliess, mag sich die etwas lose Verbindung Vs. 20. 25 erklären, welche *Köstlin* a. a. O. S. 73 für seine Annahme einer häufigen Zusammenstellung aphoristischer Bestandtheile geltend macht. In jedem Falle hat er dem Abschnitt auch eine zu frühe Stellung gegeben, weil er durch Häufung aller Züge, die schon eine überwiegende Verwerfung enthalten, die evangelische Geschichte in zwei scharf geschiedene Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung theilen wollte.

8. Jesu Sabbatheilungen und die Pharisäer 12, 1—21.

Dem in der Einschiebung von Cap. 10. 11 hervortretenden Gesichtspunct des Bearbeiters scheint auch der folgende Abschnitt 12, 1—21 zu entsprechen, welcher einen Zusammenstoss Jesu mit den Pharisäern in Betreff der Sabbatfeier enthält. Die erste Erzählung wird in der losesten und unbestimmtesten Weise (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) an das Vorhergehende angeschlossen. Als Jesus am Sabbat durch Saatfelder zieht, raufen die Jünger Aehren, um ihren Hunger zu stillen. Die Pharisäer erinnern nun Jesum daran, dass diese Handlung seiner Jünger am Sabbat nicht erlaubt sei. Er aber verweist sie auf David, welcher durch die Schaubrode der Stiftshütte seinen Hunger stillte (1 Sam. 21, 1), und auf die priesterlichen Verrichtungen, welche trotz des Sabbats fortgehen. Er selbst ist grösser als das Heiligthum, und bedächten die Gegner den Ausspruch Hos. 6, 6 (vgl. Matth. 9, 13) ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, die Wahrheit dass die innere Gesinnung über äussere Ceremonien geht, so würden sie nicht Unschuldige verurtheilen. Der Menschensohn ist Herr des Sabbats. Von dort (Vs. 9 ἐκεῖθεν) kommt Jesus in die Synagoge, wo ein Mann mit einer verdorrten Hand ist. Auf die verfängliche Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, antwortet Jesus, dass es auch am Sabbat erlaubt sei Gutes zu thun, und heilt den Gebrechlichen. Die Pharisäer fassen nun den Plan, ihn zu vernichten (Vs. 14); und als Jesus ihre Absicht erkennt, zieht er von dannen. Es folgt ihm aber viel Volk, Jesus heilt Alle und bedroht sie ihn nicht offenbar zu machen. In dieser stillen und geräuschlosen Thätigkeit wird Vs. 17—21 (unverkenn-

Digitized by Google

bar von dem Bearbeiter) die Erfüllung der messianischen Weissagung Jes. 42, 1—4 gesehen, und es lässt sich um so weniger bezweifeln, dass wir hier wieder einen Anhang des Bearbeiters haben, als die Anführung sich vorwiegend an den Urtext hält, obgleich der Schluss *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* die vom Urtext (וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ) abweichende Uebersetzung der LXX (*καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*) voraussetzt. Ebenso gewiss ist es aber, dass der Bearbeiter das Vorhergehende bereits vorgefunden hat, weil sein Zusatz für das Verbot der Bekanntmachung einen der Erzählung fremden, dogmatischen Gesichtspunct einführt. Weil Jesus so eben den Pharisäern, als sie seine erklärten Feinde geworden sind, entwichen ist, so ist es ganz begreiflich, dass er der Volksmenge, die noch an ihm hängt, gebietet, ihn in seiner (vielleicht gar noch am Sabbat erfolgten) Heilungsthätigkeit den Gegnern nicht offenbar zu machen. Es ist gar nicht nöthig, das Verbot der Bekanntmachung mit *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 516) aus einer Abhängigkeit von Mark. 3, 11. 12 zu erklären, wo sich dasselbe Verbot auf die Dämonen bezieht, welche Jesum vor vielem Volke als Sohn Gottes anredeten [1]). Markus ist hier, wie *Baur* (Theol. Jahrb. 1853, S. 88) erinnert, nicht einmal im Vorzug, weil Jesus den Dämonen erst dann Schweigen gebietet, als sie ihn schon vor einer grossen Volksmenge als Sohn Gottes angeredet haben. Dagegen hat schon *Meyer* bei Matthäus für das Verbot mit Recht die Absicht hervorgehoben, durch die Heilungen die Gegner nicht aufzuregen (vgl. 9, 30). Es ist also ganz, wie bei dem ersten Auftreten in Kapernaum 8, 14 f., die ursprüngliche Darstellung 12, 1—16 von der Bearbeitung 12, 17—21 zu unterscheiden. Wie Jesus dort so natürlich in das Haus seines erstberufenen Jüngers zu Kapernaum eingeht und nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus von der Einwohnerschaft zu weitern Heilungen aufgesucht wird, so führt auch unser Abschnitt in der Grundschrift (ohne die Unterbrechung von Cap. 10. 11) die sich noch immer steigernde und an der Sabbatfeier bestimmter entwickelnde Feindschaft der Pharisäer sehr natürlich zu ihrer höchsten Spitze fort (12, 14), woran sich ebenso natürlich die Entweichung Jesu und die vor den Pharisäern verborgenen weitern Heilungen des Volks schliessen. Wie aber dort der rein geschichtliche Gesichtspunct durch die messianische Auffassungsweise des Bearbeiters (8, 17) unterbrochen wurde, so ist es auch hier Vs. 17 f. derselbe dogmatische Gesichtspunct, welchem die Geheimhaltung der Heilungen untergeordnet wird. Es soll sich in ihr das stille, milde, geräuschlose Wesen des Messias offenbaren, welchen der Bearbeiter, wie wir schon wissen, auch in einer bestimmten Beziehung zu den Heiden denkt. Wird er denselben einerseits als Richter gegenübertreten (*κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ*), so wird er doch auch andrerseits, wie der Bearbeiter nach den LXX schliesst, ihre Hoffnung sein [2]).

1) So urtheilte schon vorher *Bruno Bauer* (Kritik der Evv. II, S. 192 f.); dann billigte auch *Köstlin* a. a. O. S. 340 diese Behauptung.

2) Es ist vergeblich, den judenchristlichen Universalismus, durch welchen sich der Bearbeiter von dem ursprünglichen Verfasser wesentlich unter-

Digitized by Google

9. Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer 12, 22—45.

Ist die Feindschaft der Pharisäer auf eine solche Spitze getrieben, dass sie den Plan gefasst haben Jesum zu vernichten, und dass Dieser ihnen ausweicht, so ist es um so mehr auffallend, dass dieselben Gegner im folgenden Abschnitte von der Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer 12, 22—45 noch ganz, wie früher, in der Umgebung Jesu auftreten. Durch die Lästerung werden wir ja schon an sich ganz zu einer frühern Erzählung 9, 32—34 zurückgeführt. Dort wurde ein stummer Besessener zu Jesu gebracht, und nach der Austreibung des Dämon gerieth die Volksmenge in freudige Verwunderung, während die Pharisäer sagten, Jesus treibe die Teufel aus durch den Obersten derselben. Hatte Jesus nun dort so eben zwei Blinde geheilt (9, 27—30), so ist hier der Besessene, welcher zu Jesu gebracht wird, zugleich blind und stumm; und wie die Blinden ihn dort als Sohn Davids angeredet hatten, so fragt das verwunderte Volk hier, ob Jesus denn wohl der Sohn Davids sei. Die Schmähung der Pharisäer ist ganz dieselbe (12, 22—24). Haben wir also bis hierher nur eine wesentliche Wiederholung der frühern Teufelaustreibung, in welche zugleich Züge aus der Blindenheilung aufgenommen wurden, so folgt doch nun etwas Neues, nämlich eine längere Rede Jesu über die Lästerung eines dämonischen Bündnisses Vs. 25—36. Jesus geht auf dieselbe wirklich ein, indem er den Widersinn der Behauptung nachweist, als streite das Dämonenreich wider sich selbst, und das Unrecht des Vorwurfs rügt, welcher auf die jüdischen Teufelaustreiber und insofern auch auf die Schmähenden selbst zurückfällt. Treibt Jesus dagegen im Geiste Gottes die Teufel aus, so ist ja das Reich Gottes schon zu ihnen gelangt. Die Schmähung der Pharisäer war, je grundloser, desto mehr eine Schmähung des Gottesgeistes selbst, nicht der menschlichen Person seines Trägers, und diese Schmähung kann nicht vergeben werden. Wie aus der Frucht den Baum, so erkennt man aus den Reden das böse Wesen des Otterngezüchts der Pharisäer, welche für ihre Reden Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts. — Einige Pharisäer antworten mit der Forderung, ein Zeichen von Jesu zu sehen (Vs. 38). Jesus dagegen erklärt, dass dem schlechten und ehebrecherischen Geschlecht nur das Zeichen des Propheten Jonas gegeben werden soll, weil der Menschensohn, wie Jonas im Bauche des Wallfisches, drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde (vom Tod bis zur Auferstehung) sein wird. Die Nineviten und die Königin des Südens werden am Tage des Gerichts dieses

---

scheidet, gerade hier zu verkennen. Man hat kein Recht, mit *Köstlin* a. a. O. S. 25 die ἔθνη, welche der Messias richten wird und welche auf ihn hoffen werden, nur auf eine grosse Menschenmasse, auf die so eben geheilten jüdischen ὄχλοι zu beziehen. Man darf vielmehr schon nach dem herrschenden Sprachgebrauche (vgl. 6, 32. 10, 5 u. s. w.) nur mit *Meyer* an die Heiden im eigentlichen Sinne denken. Je mehr wir schon aus diesem Grunde Vs. 17—21 auf den Bearbeiter zurückführen müssen, desto gewisser gehört 12, 1—16 der Grundschrift an, vgl. 12, 6 mit 11, 9; 12, 7 mit 9, 6; 12, 12 mit 6, 26; 12, 16 mit 9, 30.

Digitized by Google

unbussfertige Geschlecht verurtheilen, aus welchem die bösen Geister nur ausgetrieben werden, um mit Verstärkung wiederzukehren (Vs. 39—45). — Wie verhält sich dieser Abschnitt zu der ursprünglichen Darstellung? Wir haben hier die eigene Erscheinung, dass seine beiden Bestandtheile sich auch an andern Orten finden, die Lästerung vorher 9, 32 f., die Zeichenforderung später 16, 1—4, und bei der erstern Erzählung sieht das Hineinziehen der Blindenheilung ganz einer spätern Erweiterung und Zusammenfassung ähnlich. Auch ist es nicht recht klar, wie Vs. 25 nach der offenen Aeusserung der Pharisäer noch gesagt werden kann, dass Jesus ihre Gedanken (ἐνθυμήσεις) wusste. Ergiebt sich schon hieraus ein Vorurtheil gegen die Ursprünglichkeit unsers Abschnitts, so kommt noch hinzu, dass seine Stellung unmöglich der ursprünglichen Darstellung angehören kann. Diese würde sich ja selbst untreu werden, wenn sie die Pharisäer, denen Jesus nach der Erkennung ihrer Vernichtungsabsicht so eben ausgewichen ist, ohne Weiteres wieder in seiner Umgebung auftreten liesse. Jener Vernichtungsplan wäre ja gar nicht was er sein soll, der Abschluss der pharisäischen Feindschaft, ein entschiedener Bruch, wenn wir hier wieder plötzlich in die Zeit ihrer Ausbildung und Entwickelung zurückversetzt würden. Die Schwierigkeit der gegenwärtigen Anordnung hat auch *Baur* nicht übersehen, wenn er sich äussert, der Evangelist fasse in dem Anfang des sich von (2, 1) an entspinnenden Conflicts Jesu mit den Pharisäern schon den *endlichen Ausgang* derselben in's Auge, da er 12, 14 bemerke, schon damals haben die Pharisäer den Plan gefasst, ihn zu tödten. Die von 12, 22 an folgende Erzählung, in welcher die von den Pharisäern schon früher (9, 34) gemachte Beschuldigung wieder aufgenommen und jetzt erst zur öffentlichen Verhandlung gebracht wird, versetze uns sogleich *mitten* in die ganze Heftigkeit und Schärfe und in die principielle Bedeutung des mit den Pharisäern geführten Streits (Kanon. Evv. S. 596). Je richtiger hier die Voranstellung des endlichen Ausgangs vor die Mitte des Conflicts wahrgenommen ist, desto sicherer ist auch das weitere Urtheil, dass der innere Widerspruch dieser Anordnung erst von dem Bearbeiter herrühren kann. Nur ein Bearbeiter welcher schon durch den Zusatz Vs. 17 f. bewiesen hat, dass ihm der Sinn des Verbots Vs. 16 und die Bedeutung der Entweichung Jesu nicht mehr klar war, konnte dem Bruch 12, 14 f. dadurch die Spitze abbrechen, dass er den Leser noch einmal mitten in die Hitze des Streits einführte. Und gerade bei dem Bearbeiter ist es so leicht begreiflich, dass er diese Anordnung einführte, weil sie mit seiner Absicht zusammenhängt, die Wirksamkeit Jesu durch Einschaltung von C. 10. 11 in zwei Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung zu theilen. So erklärt es sich, dass er an der ursprünglichen Stelle der Lästerung 9, 32 f. nur die magere Notiz stehen liess, hier aber, wo die Verwerfung Jesu in den Vordergrund tritt, die vollere Ausführung nachschickte; dass er ferner, um die Feindschaft der Pharisäer nur recht stark zu schildern, ihre Zeichenforderung aus 16, 1 f. vorwegnahm. Der stetige, geschichtliche Fortschritt der ursprünglichen Darstellung wird durch die ungeschichtliche Einführung einer unvermittelten Schei-

Digitized by Google

dung jener beiden Zeiträume durchbrochen. Gehört hier in den Reden auch gewiss Manches der Grundschrift, nur ursprünglich an einer andern Stelle, an [1]), so erhält man doch nur durch Ausscheidung dieser Einschaltung einen passenden Zusammenhang mit dem Folgenden.

10. Besuch der Verwandten Jesu, Parabelvortrag und Verwerfung in Nazaret 12, 46 — 13, 58.

Mit den Worten ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις lässt unser Evangelium 12, 46 — 50 den *Besuch der Mutter und Brüder Jesu* folgen. Dieser Uebergang weist entschieden über die Einschaltung 12, 22 — 45 hinaus, wo Jesus ja nicht zu dem Volke redet, sondern den Schriftgelehrten und Pharisäern antwortet; er schliesst sich nur an 12, 16 passend an, wo Jesus mit dem Volke allein ist und ihm die Geheimhaltung seiner Heilungen gebietet. Weil also jene Einschaltung hier noch gar nicht beachtet wird, so haben wir hier ohne Zweifel die Fortsetzung von 12, 16 in der Grundschrift. Wie sie schon 8, 20 das unstäte, obdachlose Leben des Menschensohns geschildert hatte, so lässt sie hier, nachdem die Feindschaft gegen Jesum ihre höchste Spitze erreicht hat, den schon gebildeten Jüngerkreis als die einzige Geistesverwandtschaft Jesu erscheinen; und wie die Jünger um seinetwillen die Eltern verlassen und hintansetzen sollen (4, 22. 8, 22. 10, 37), so stellt Jesus selbst die geistige Verbindung mit seinen Jüngern höher als die leibliche Blutsverwandtschaft.

In einem ebenso unmittelbaren Zusammenhange (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) folgt 13, 1 — 52 der *Parabelvortrag*. Es ist aber klar, dass diese Verbindung nur künstlich durch den Bearbeiter gemacht ist, bei welchem die Vorstellung einer Wohnung Jesu in Kapernaum von Anfang an zu Hause ist (4, 13 f. 9, 1. 28), und welcher nur durch seine Einschaltung der ursprünglich (9, 32 f.) nach Kapernaum verlegten Lästerung der Pharisäer auf den Gedanken [illegible]en konnte, Jesus habe hier auch zu den Volkshaufen geredet (12, 46), und der Besuch der Verwandten sei in Kapernaum erfolgt. Hält man sich bloss an die Bestimmtheit oder Unbestimmheit der chronologischen Verbindungen, so muss man mit *Köstlin* a. a. O. S. 82 die bestimmte Verbindung 13, 1 für vorgefunden und ursprünglich erklären. Hält man sich aber an die innere Eigenthümlichkeit der Bestandtheile, an den innern Zusammenhang unsers Evangelium, so muss man das Gegentheil annehmen. Es ist nur der Bearbeiter, welcher hier Jesum noch einmal aus der Stadt (wo er nach der Grundschrift gar nicht war) hinausgehen lässt, um am Gestade des Sees das Volk in Parabeln zu belehren, und desshalb Vs. 2 eine neue Ansammlung der Volkshaufen beschreibt. Dieser Zudrang des Volks ist so gross, dass Jesus in ein Fahrzeug steigen muss, um von ihm aus das am Ufer stehende Volk in Parabeln zu belehren. Der ganze folgende Abschnitt stellt uns noch sehr deutlich das Ineinandersein der Grundschrift und ihrer Bearbeitung dar. Die Stetigkeit des Parabelvortrags wird ja sogleich nach der ersten Para-

1) Vgl. 12, 33 mit 7, 17 — 19; 12, 34 mit 3, 7. 23, 33; 12, 41. 42 mit 11, 9. 12, 6.

Digitized by Google

bel vom Säemann 13, 3—9 durch ein Gespräch Jesu mit den Jüngern unterbrochen (Vs. 10—23), ja diese Unterbrechung setzt sich so sehr über die Vorstellung hinweg, dass Jesus vom Schiff aus das Volk anredet, dass sie schon von vorn herein den Schein einer Zuthat des Bearbeiters erregen muss. Ist Jesus in einem Schiff, so können die Jünger zwar näher zu ihm treten, aber man sieht schon nicht recht ein, wie er zu ihnen besonders, ohne dass das Volk ihn hörte, reden kann. Giebt nun Jesus den Jüngern die Erklärung, dass er zu dem Volke in Parabeln rede, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören oder verstehen, so erkennt man die alttestamentliche Auffassungsweise des Bearbeiters darin noch deutlicher, dass die Weissagung Jes. 6, 9. 10 (nach den LXX) an dem verstockten Volke in Erfüllung gehen soll, während die Jünger selig sind, zu sehen und zu hören, was viele Propheten und Gerechte des A. T. vergebens zu sehen und zu hören begehrten (Vs. 10—17). Hierauf wird den Jüngern die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann gegeben, welche darauf hinausgeht, dass die Annahme der Lehre Jesu erst durch das Verständniss fruchtbringend wird[1]). An dem Ursprung dieser Unterbrechung von dem Bearbeiter her kann man um so weniger zweifeln, da Jesus gleichwohl Vs. 24 ohne Weiteres und ohne die geringste Andeutung eines Wechsels der Zuhörer (ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς) in dem Vortrag von Parabeln an das Volk fortfährt. Es folgen nun ohne Unterbrechung die Gleichnisse vom Unkraut im Weizen (Vs. 24—30), vom Senfkorn (Vs. 31. 32), vom Sauerteig (Vs. 33), alle mit ähnlichen Uebergängen, wie Vs. 24. Nach diesen vier Gleichnissen wird ein Ruhepunct gemacht und der an das Volk gerichtete Parabelvortrag Vs. 34 mit der Bemerkung beschlossen, dass Jesus überhaupt nur in Parabeln zu dem Volke sprach[2]). In dieser gewiss geschichtlichen Art des Lehrvortrags findet aber derselbe Bearbeiter, welcher die Verstocktheit des Volks als Grund des Parabelvortrags ansieht (Vs. 13), in einem Zusatz Vs. 35, der ganz seine Auffassungsweise und auch seine selbständige Kenntniss des Urtextes verräth, die Erfüllung der Weissagung Ps. 78, 2 Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου (ganz wie in den LXX), ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (die LXX φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς). Es zeigt sich auch hier die dogmatische Auffassung des Bearbeiters, welcher dem Parabelvortrag theils die Rücksicht auf die Verstocktheit des jüdischen Volks, theils die Erfüllung eines messianischen Zuges unterlegt. — Nur von

1) *Ewald* (drei erste Evv. S. 233) hält das blosse Hören der Lehre ohne ihr eindringendes Verständniss (Vs. 19) mit Unrecht für einen störenden, der Urschrift (Mark. 4, 15. Luk. 8, 12) fremden Zusatz. „Denn von Solchen, die das Wort nicht einmal verstehen, sollte hier nicht die Rede sein, weil das Wort klar genug sein muss, dass es Jedermann verstehe." Wie kann man dieses nur im Angesicht von Vs. 11—17 behaupten! Gerade das Nichtverstehen der Lehre im Unterschiede von dem Verständniss der Jünger ist ein im Vergleich mit Markus und Lukas ursprünglicher Zug des Matthäus.

2) Diese Bemerkung gehört sicher der Grundschrift an, da sie auf die gegenwärtige Bearbeitung nicht zutrifft, in welcher Jesus die nicht parabolische Bergrede und andre Lehrvorträge an das Volk richtet. Der gleichnissartige, bildliche Vortrag 11, 7 f. darf wohl als Probe gelten, wie Jesus in der Grundschrift zu dem Volk redete.

Digitized by Google

ihm kann auch die Anordnung herrühren, dass der Vortrag für das Volk schon Vs. 34. 35 geschlossen wird, dass Jesus nun das Volk entlässt, um in seine οἰκία (vgl. Vs. 1) zurückzugehen und hier den Jüngern theils das inhaltsreichere Gleichniss vom Unkraut im Weizen zu erklären (Vs. 36—43), theils noch drei kleinere Parabeln über das Himmelreich vorzutragen, vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, vom Fischnetz (Vs. 44—50). Als die Jünger von diesen einfachern Parabeln versichern, Alles verstanden zu haben, schliesst Jesus mit der Bemerkung, dass jeder Schriftgelehrte welcher zu einem Jünger des Himmelreichs wird, einem Hausherrn gleicht, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt. Es soll offenbar von den Jüngern, welche die Gleichnisse innerlich begriffen haben, gelten, dass zu dem Alten, was man in das Christenthum hinübernimmt, das Neue der christlichen Wahrheit hinzukommt. Die Gleichnisse sollen selbst schon ein Ineinander von Altem und Neuem darstellen. — Gerade in diesem Abschnitt bemerkt man deutlich die Thätigkeit des Bearbeiters, welchem Vs. 1. 10—23. 35. 36—43, wohl auch die erklärende Ausführung des letzten Gleichnisses und der Schluss Vs. 49 bis 52 aus den angegebenen Gründen angehört. Alle Unterbrechungen des Vortrags der sieben Gleichnisse erweisen sich als seine Zuthat, und es ist um so mehr anzunehmen, dass Jesus in der ursprünglichen Darstellung die sieben Gleichnisse ohne Unterbrechung dem Volke vortrug, da die Vorstellung einer unveränderten Oertlichkeit des Vortrags noch in dem Uebergange zum Folgenden 13, 53 unverkennbar durchblickt. Die Veränderung der Oertlichkeit hängt zu offenbar mit dem Bestreben zusammen, die inhaltsreichern Parabeln den Jüngern erklärt werden zu lassen; und es findet hier Vs. 24 wieder (wie 5, 1) die Unklarheit statt, dass man nicht recht weiss, ob das Volk oder die Jünger die Zuhörer sind, wogegen die ursprüngliche Anlage des Abschnitts (besonders Vs. 24 ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, vgl. Vs. 31. 33) von solchen Unterbrechungen noch nichts weiss. Jenes Bestreben aber, die Jünger von dem Volke abzusondern, hängt mit der Ansicht des Bearbeiters zusammen, dass die Gleichnisse nicht etwa, wie es ihr geschichtlicher Zweck war, durch einfache und fassliche Bilder zur Erkenntniss der höhern Wahrheit führen, sondern dieselbe vielmehr als ein Geheimniss vor den Uneingeweihten verschleiern sollen (Vs. 13). Nur bei dieser Voraussetzung über den geistigen Zustand des jüdischen Volks, welche ganz zu dem Universalismus des Bearbeiters (8, 11. 12) stimmt, nur bei der Annahme von Geheimlehren (κεκρυμμένα ἀπ' ἀρχῆς Vs. 35) in den Gleichnissen konnte man das Bedürfniss einer besondern Erklärung für die Jünger fühlen, denen auch die drei letzten Gleichnisse eben desshalb vorgetragen werden mussten, weil sie zu einfach und fasslich waren, um das Geheimniss des Himmelreichs vor dem Volke verbergen zu können. Widerstreitet die durchsichtige Klarheit aller sieben Gleichnisse dieser sicher nicht ursprünglichen Auffassung, so kommt es dem Bearbeiter hauptsächlich auf das den Jüngern verliehene Verständniss der Geheimlehre an (Vs. 19. 23. 51). Dagegen haben wir keinen Grund, in dem Auftreten Jesu in Nazaret 13, 53—58 eine Veränderung der Grundschrift

Digitized by Google

anzunehmen. Es ist derselben vielmehr ganz angemessen, dass die Einwohner von Nazaret Jesum ohne alle Rücksicht auf die Geburt in Bethlehem als ihren Mitbürger, und ohne alle Rücksicht auf die übernatürliche Erzeugung als Zimmermannssohn ansehen, dessen Mutter, Brüder, Schwestern sie kennen. Auch erkennt Jesus selbst in dem Ausspruch, dass ein Prophet nur in seinem Vaterlande und in seinem Hause verachtet ist, ebenso wie der Evangelist, Nazaret als seine wirkliche πατρίς an.

11. Enthauptung des Täufers, Speisung der Fünftausend, Seewandeln C. 14.

Mit Cap. 14 kehrt unser Evangelium noch einmal zu dem Vorläufer des Auftretens Jesu zurück. Nur ist die Vermittelung hier der Fürst Herodes Antipas, welcher bei der Kunde von Jesu über ihn äussert, er sei wohl der auferweckte Täufer Johannes, welchen er bereits hatte enthaupten lassen (14, 1. 2). Bei dieser Gelegenheit wird nicht bloss die Enthauptung, sondern sogar die bereits 4, 12 vorausgesetzte Gefangennehmung des Täufers nachträglich beschrieben (Vs. 3—11). Es ist nun aber merkwürdig, dass nicht von der vorangestellten Meinungsäusserung des Herodes, sondern von dieser nachträglich erzählten, also frühern Enthauptung der Uebergang zu der Entfernung Jesu in eine wüste Gegend jenseit des Sees gemacht wird. Als die Jünger des Johannes ihren Meister bestattet haben und Jesu Meldung bringen, entfernt Jesus sich sogleich (Vs. 13) in einem Schiff an das jenseitige Ufer. Wozu wurde also dann die offenbar spätere Aeusserung des Herodes, Jesus sei der enthauptete Johannes selbst, gleich anfangs erwähnt, wenn Jesus sich doch sogleich nach der Enthauptung des Johannes zurückzieht? Man sieht es deutlich, dass jener Uebergang nur künstlich in der Absicht gemacht ist, um auf den Täufer zurückzukommen. — Der Aufenthalt Jesu in der Wüste des Ostjordanlandes hat nun die weitere Folge, dass das Volk ihm aus den Städten zu Fusse nachfolgt, und dass Jesus also auch hier Kranke heilen kann. Diese Heilungen sind die Veranlassung der wunderbaren Speisung. Am Abend fordern die Jünger Jesum auf, das Volk zu entlassen, damit es sich in den Flecken Brod kaufe. Aber Jesus erklärt die Entlassung nicht für nöthig und fordert die Jünger auf, Speise zu geben. Ihren geringen Speisevorrath (fünf Brode und zwei Fische) lässt er sich bringen, und nachdem er ihn mit Aufblick zum Himmel gesegnet hat, lässt er das gebrochene Brod durch die Jünger vertheilen. Durch das gesegnete Brod werden Alle gesättigt, und obgleich 5000 Männer ohne Weiber und Kinder gespeist wurden, bleiben doch noch so viele Brocken übrig, dass man zwölf Körbe anfüllt (14, 13 bis 21). Darauf schickt Jesus die Jünger in dem Schiff nach dem westlichen Ufer voraus, und nach der Entlassung des Volks steigt er allein auf den Berg, um zu beten. Unterdess wird das Schiff in der Mitte des Sees von Wind und Wellen gefährdet, und erst in der vierten Nachtwache kommt Jesus (offenbar durch das vorhergehende Gebet gestärkt) zu den Jüngern, indem er auf dem See wandelt. Als sie erschrecken und ein Gespenst zu sehen glauben, spricht er ihnen Muth

Digitized by Google

zu, und Petrus versucht nun auf dem Wasser seinem Meister entgegenzukommen. Obgleich er aber anfangs wirklich auf den Fluthen wandelt, geräth er doch vor dem starken Winde in Furcht, so dass er versinkt, bis ihn Jesus mit einem Tadel seines kleingläubigen Zweifels aufrichtet. Hätte er also einen zweifellosen Glauben gehabt, so würde ihm das Seewandeln gelungen sein. Als Jesus mit Petrus in das Schiff eingestiegen ist, schweigt der Sturm, und die Jünger rufen verehrungsvoll aus: „Wahrlich, du bist Gottes Sohn" (14, 22—33). Sie äussern hier also dieselbe Erkenntniss der Gottessohnschaft Christi, wie vorher nur die Dämonen (4, 3. 6. 8, 29). Nach der Ueberfahrt kommt man in die Landschaft Gennezaret, wo die Leute alle ihre Kranken zu ihm bringen, damit sie bloss die Quaste seines Gewandes berühren sollen (vgl. 9, 20). Und durch die blosse Berührung werden sie geheilt (14, 34—36). Dieses ganze Capitel glaube ich auf den Bearbeiter zurückführen zu müssen. Ist schon die Einleitung Vs. 1. 2 künstlich genug, so ist auch die nachträgliche Ausführung der Gefangennehmung des Täufers der ursprünglichen Darstellung wohl fremd, welche diese Thatsache als Anfang des Auftretens Jesu einfach voraussetzte (4, 12). Und bei dieser Speisung ist es, im Vergleich mit der zweiten sehr ähnlichen 15, 29 f., recht klar, dass sie nicht sowohl durch ein wirkliches Bedürfniss hervorgerufen wird, weil das Volk sich ja in den umliegenden Flecken Brod kaufen kann, sondern vielmehr die Allmacht Jesu hervortreten lässt, welcher die Entlassung des Volks zu seiner Sättigung sogleich für unnöthig erklärt (Vs. 16). Dieselbe wunderbare, über die Naturschranken hinausgehende Macht Jesu zeigt sich auch in seinem Seewandeln, welches nur dem kleingläubigen Petrus unmöglich wird, nicht dem so eben auch noch durch Gebet gestärkten Jesus. Und verehren ihn die Jünger hier schon als Gottessohn, so wird sich dieser Umstand noch als ein deutlicher Verstoss gegen den stetigen Fortschritt der ursprünglichen Darstellung erweisen, welche diese Erkenntniss erst 16, 16 dem Petrus aufgehen lässt [1]). Ist es ganz in der Weise des Bearbeiters, die Messianität Jesu in allem Einzelnen durchleuchten zu lassen, so ist es namentlich hier der Fall, wo sie sich bei so wunderbaren Erweisungen selbst den Jüngern schon aufdrängt; und es ist ganz erklärlich, dass er die ursprüngliche Speisung 15, 29 f. hier verdoppelte, um sie nebst dem Seewandeln, welches nur die weitere Ausführung der Ueberfahrt 15, 39 sein kann, zu einem recht augenscheinlichen Beweis der göttlichen Macht Jesu zu machen.

12. Gespräch über das Händewaschen 15, 1—20.

Dagegen gehört die fernere Berührung, in welche Jesus mit *Pharisäern* kommt (15, 1—20), wieder sicher der Grundschrift an. Hat dieselbe auch bereits 12, 14 das feindselige Verhältniss der galiläischen Pharisäer zu Jesu zum Abschluss gebracht, so treten hier doch

1) Nur durch die Unterscheidung der Grundschrift von ihrer Bearbeitung bei Matthäus kann man den Folgerungen entgehen, welche *Ritschl* Theol. Jahrb. 1851, S. 515 f. aus dem innern Widerspruch von Matth. 14, 33 mit 16, 16 für die höhere Ursprünglichkeit des Markus zieht.

Digitized by Google

Schriftgelehrte und Pharisäer aus *Jerusalem* auf, welche (ganz ähnlich wie 9, 11 f.) an den Jüngern die Uebertretung der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* in der Unterlassung des Händewaschens vor dem Mahle rügen. Wie Jesus schon in der Bergrede die wahre Gesetzlichkeit ihrer traditionellen Fassung gegenübergestellt hat, so erwiedert er hier die Rüge der Pharisäer durch den Vorwurf, dass sie wegen der Ueberlieferung das Gebot Gottes übertreten. Während Gott Vater und Mutter zu ehren geboten (2 Mos. 20, 12), und auf die Verfluchung der Eltern den Tod gesetzt hat (2 Mos. 21, 7), so stellt die pharisäische Ueberlieferung das Tempelgelübde über die Kindespflicht und entkräftet somit das göttliche Wort. Die Pharisäer sind also die Heuchler, die Jes. 29, 13 als ein Volk geschildert hat, welches Gott nur mit den Lippen ehrt, aber ihm im Herzen fern steht und in eitlen Menschensatzungen lebt (15, 1—9). Dann ruft Jesus das Volk herbei, um es darüber zu belehren, dass der Mensch nicht durch Das was in den Mund eingeht, sondern durch Das was von ihm ausgeht verunreinigt wird (Vs. 10). Hierauf treten die Jünger zu ihm mit der Aeusserung, dass die Pharisäer durch seine Rede sehr gekränkt seien. Jesus erklärt Dieselben für Gewächse, welche der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, welche daher ausgerottet werden sollen, für blinde Führer von Blinden (Vs. 11—14). Ist auch dieses ganz in der Weise der Grundschrift, welche die Ausrottung des pharisäischen Wesens als die Reinigung des Gottesvolks ansieht (3, 12), so könnte man doch meinen, das Folgende (Vs. 15—20) rühre von dem Bearbeiter her, wenn Petrus noch eine Erklärung der Parabel Vs. 10 verlangt, und Jesus die Unfähigkeit der Jünger tadelt, weil dieses ganz die Weise des Bearbeiters ist (vgl. 13, 18 f. 37 f.).

13. Das kananäische Weib, Speisung der Viertausend, Zeichenforderung 15, 21 — 16, 12.

Ganz rein und unverkennbar spricht sich die innere Eigenthümlichkeit der Grundschrift in der *Erzählung von dem kananäischen Weibe* 15, 21—28 aus. In dem ausserjüdischen Gebiet von Tyrus und Sidon bittet ein kananäisches Weib den Davidssohn um Erbarmen für ihre dämonisch besessene Tochter. Jesus versagt anfangs jede Hülfe, weil er hier den ganz an 10, 6 erinnernden Grundsatz festhält, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Auf die wieherholte Bitte des Weibes antwortete er nach demselben Grundsatze, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Als das Weib gleichwohl um Hülfe bittet, antwortet er nach demselben Grundsatze, es sei nicht erlaubt das Brod der Kinder den Hunden (vgl. 7, 6) vorzuwerfen. Auch dadurch lässt sich das Weib nicht abschrecken, sie erinnert daran, dass die Hunde doch wenigstens die Brosamen von den Tischen ihrer Herren essen dürfen. Erst nach diesem rührenden Ausdruck demüthiger Bitte giebt Jesus seinen strengen Grundsatz mit den Worten auf: „Weib, dein Glaube ist gross, es geschehe dir wie du willst", und zu derselben Stunde ward ihre Tochter gesund. Man vergleiche diesen Bericht mit der Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum, um die gänzliche Ver-

Digitized by Google

schiedenheit des Standpuncts beider Erzählungen zu erkennen. Hier wie dort ist es eine heidnische Person, welche Jesum um Hülfe bittet und in dieser Bitte die höchste Demuth, die gläubigste Zuversicht äussert. Hier wie dort wird daher die Bitte gewährt, und die Krankheit aus der Ferne geheilt. Aber während Jesus dort sogleich anerkennt, einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden zu haben, und mit bestimmter Hinweisung auf den Glauben, welchen er besonders bei den Heiden finden wird, die Bitte erfüllt: so macht er hier von dem Grundsatze, dass er nur zu den Israeliten gesandt sei, erst nach wiederholter Verweigerung eine solche Ausnahme, wie man die Brosamen von der Speise der Kinder auch den Hunden überlässt. So offenbar zwischen beiden Erzählungen eine solche Verwandtschaft stattfindet, dass man die eine nur für eine Nachbildung der andern halten kann, so ist doch die Verschiedenheit der Grundansicht so einleuchtend, dass man hier das strenge Judenchristenthum der Grundschrift, dort den judenchristlichen Universalismus des Bearbeiters erkennen muss.

Derselben Grundschrift gehört auch das Folgende in allem Wesentlichen an. In dem Abschnitt 15, 29 — 16, 12 begegnen uns grösstentheils Erzählungen, welche der Bearbeiter in seiner umbildenden Weise schon vorweggenommen hat, *die Speisung der Viertausend und die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer*. Jesus zieht an das galiläische Meer und setzt sich hier auf einem Berge nieder. Eine grosse Volksmenge bringt Kranke und Gebrechliche zu ihm, welche Jesus heilt, so dass das Volk sich verwundert, weil es Stumme redend, Gebrechliche geheilt, Lahme gehend, Blinde sehend erblickt, und den Gott Israels preist (vgl. 9, 5. 33). Jesus aber ruft seine Jünger herbei, weil er mit dem Volke Mitleid hat, welches schon drei Tage gewartet und keine Speise hat, und welches er doch nicht ohne Speisung entlassen will, damit es nicht auf dem Wege erliege. Es ist also hier (anders als 14, 15 f.) ein wirkliches Bedürfniss des Volks, welchem Jesus abhelfen will. Und weil die Jünger in der Wüste keine hinreichende Speisung schaffen können, so nimmt Jesus ihre sieben Brode und wenigen Fische, bricht die Brode unter Danksagung und giebt sie den Jüngern zur Vertheilung an das Volk. Alle werden gesättigt, und es bleiben noch so viele Brocken übrig, dass man sie in sieben Körben sammelt, obwohl die Essenden 4000 Männer ohne Weiber und Kinder waren. Nach der Entlassung des Volks steigt Jesus in ein Schiff und kommt in das Gebiet von Magadan. Es zeigt sich hier einerseits die innigste Verwandtschaft mit der frühern Speisungsgeschichte (14, 13 f.). Jesus zeigt sein Erbarmen dort durch die Heilung der Kranken (14, 14), hier durch die Sorge für die Sättigung des Volks (15, 32). Er vollbringt hier wie dort die Speisung mit dem geringsten Vorrath der Jünger, nur ist die einfache Danksagung dort eine Segnung mit Aufblick zum Himmel (15, 36 vgl. 14, 19). Und wird auch an beiden Stellen die Sättigung des Volks und die Uebereichlichkeit des Vorraths fast mit denselben Ausdrücken beschrieben, so zeigt sich doch andrerseits in dieser Uebereinstimmung auch wieder eine sehr feste Abweichung (vgl. 14, 20. 21 mit 15, 37. 38, wo bei aller Gleichheit die gleichbedeutenden Ausdrücke *κόφινοι* und *σπυ-*

Digitized by Google

ρίδες verschieden sind). Diese Abweichung beginnt schon damit, dass es dort nicht als etwas Unmögliches erscheint, dass das Volk sich selbst in der Umgegend Brod kaufe, wie die Jünger vorschlagen, dass Jesus gleich anfangs die Entlassung des Volks zu diesem Zwecke für unnöthig hält, weil er auch mit geringem Vorrath durch die Kraft seines Segens die Speisung vollbringen kann. Dagegen ist die Speisung hier aus dem Mitleiden Jesu mit dem Volke hervorgegangen, welches drei Tage gewartet hat und zu ermüdet ist um sich noch selbst Speisung zu verschaffen. Erscheint es nun andrerseits den Jüngern unmöglich durch die vorhandenen Mittel abzuhelfen, so hilft Jesus durch die Macht seiner über das Brod ausgesprochenen Danksagung aus. Steht es fest, dass die wunderbare Speisung nicht zweimal vorgefallen sein kann, schon weil nach der ersten Speisung die Frage der Jünger 15, 33 unbegreiflich sein würde: so sollte es auch kaum zweifelhaft sein, dass die beiden Berichte verschiedenen Bestandtheilen unsers Evangelium angehören. Unmöglich lässt sich aber dann die höhere Einfachheit und Ursprünglichkeit der zweiten Darstellung verkennen [1]). Das Wunder ist hier noch wesentlich das Mittel zur nothwendigen Abhülfe eines Bedürfnisses, während es dort mehr als solches zur Darstellung der höhern Macht und Gottessohnschaft Jesu in den Vordergrund tritt. — Dasselbe gilt auch von der Ursprünglichkeit der folgenden *Zeichenforderung* der Pharisäer und Sadducäer 16, 1—4 im Vergleich mit ihrer Ueberarbeitung und Voranstellung 12, 38 f. Ist es dort befremdend, dass die Pharisäer, nachdem sich Jesus ihren entschiedenen Vernichtungsabsichten entzogen hat, noch nach wie vor Streitreden mit ihm führen, so fällt dieser Anstoss hier hinweg, weil sie ausdrücklich als Versuchende ein Zeichen und zwar vom Himmel verlangen, also in diesem Verlangen ihren bereits gefassten Vernichtungsplan ausführen wollen. Ebenso treffend und ächt geschichtlich ist hier die Antwort Jesu, welcher die Forderung eines äusserlich wahrnehmbaren Zeichens auf die grossen, dem tiefern Blick nicht verborgenen Zeichen der Zeit hinweist: dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht soll kein andres Zeichen gegeben werden als das des Propheten Jonas, in welchem sich die 12, 40 weiter ausgeführte Beziehung auf die Auferstehung Jesu nicht wohl verkennen lässt. Mit dieser schlagenden Zurückweisung verlässt Jesus die Gegner und ruft den Jüngern zu, dass sie sich hüten sollen vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer (Vs. 6). So passend dieser Zuruf hier ist, so ist er doch 16, 5—12 mindestens in einer Weise ausgeführt, welche den Antheil des Bearbeiters nicht verkennen lässt. Wird schon Vs. 5 bemerkt, dass die Jünger bei der Ueberfahrt vergessen hatten Brode zu nehmen, so sollen sie durch den Ausspruch über den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer an diese Vergesslichkeit erinnert worden sein. Und als Jesus ihre Gedanken merkt, erinnert er die Kleingläubigen an die doppelte Speisung, nach welcher sie gar nicht mehr an wirkliche Brode hätten denken sollen. Da erst verstehen die

1) Es ist auch das zu beachten, dass nur 15, 37 f. die Siebenzahl der Körbe der Zahl der Brode entspricht, während 14, 20 f. von den fünf Broden zwölf volle Körbe übrig bleiben.

Digitized by Google

Jünger, dass der Sauerteig die Lehre der Pharisäer und Sadducäer bedeute. Gehört die Verdoppelung der Speisung erst der Bearbeitung unsers Evangelium an, so ergiebt sich von selbst, dass nur der Bearbeiter auf beide Erzählungen zugleich mit Beibehaltung der unterscheidenden Umstände und Ausdrücke (κόφινοι und σπυρίδες) Rücksicht nehmen kann. Mindestens muss die Erwähnung der ersten Speisung Vs. 9 von ihm eingeschaltet sein, und es scheint nach 13, 18 f. 37 f. (vielleicht auch 15, 15 f.) ganz in seiner Weise zu sein, die ausdrückliche Erklärung des nicht schwer verständlichen Ausdrucks vom Sauerteig noch durch ein Missverständniss der Jünger einzuleiten, wie die Auffassung der Speisungen als Zeichen der unendlichen Wundermacht Jesu seiner Darstellung C. 14 ganz entspricht.

14. Der Messias und sein Leiden 16, 13—17, 27.

Nachdem die Unempfänglichkeit der Volksmasse und die Feindschaft der Volksführer so entschieden hervorgetreten ist, wendet sich die Darstellung immer mehr dem Lebensende Jesu zu. Es geschieht dieses schon in dem *Bekenntniss des Petrus,* an welches sich die erste Verkündigung Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung schliesst (16, 13—28). In dem Gebiet von Cäsarea Philippi (Paneas) fragt Jesus seine Jünger, wofür die Leute den Menschensohn halten. Als Jesus dann weiter fragt, wofür *sie* ihn halten, antwortet Petrus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Wegen dieser Erkenntniss des eigentlichen Wesens Jesu, welche offenbar die allererste ist und nicht schon 14, 33 von allen Jüngern erreicht sein kann, preist Jesus den Petrus selig, erklärt ihn für den Fels, auf welchem er seine Kirche bauen wolle, und verheisst ihm die Schlüssel des Himmelreichs. Hat sich den Jüngern nun die Einsicht in sein wahres Wesen als des Messias aufgeschlossen, so enthüllt ihnen Jesus ferner das diese Messianität von dem jüdischen Messiasbilde wesentlich Unterscheidende, sein zukünftiges *Leiden.* Er beginnt von nun an seinen Jüngern zu eröffnen, dass er nach Jerusalem gehen muss [1]), dass er aber in der Hauptstadt des jüdischen Volks, wo der Messias auftreten musste, Vieles von den Aeltesten, Hohenpriestern, Schriftgelehrten erleiden, sogar getödtet werden und am dritten Tage auferweckt werden muss. Derselbe Petrus welcher zuerst in Jesu den Christus erkannt hat, nimmt gerade an diesem Leiden des Messias solchen An-

1) Gewiss kann Matth. 16, 21 die Eröffnung ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν bei einer irgend natürlichen Auffassung nur so verstanden werden, dass Jesus bisher in Jerusalem noch nicht gewesen war, wo ihn das johanneische Evangelium schon anfangs und wiederholt auftreten lässt. Die ursprüngliche Darstellung unsers Evangelium kennt eine solche Wirksamkeit Jesu in Judäa nicht nur nicht, sondern schliesst sie geradezu aus. Z. B. bei dem Einzug in Jerusalem erscheint Jesus 21, 10 f. den Bewohnern der Hauptstadt noch ganz unbekannt. Dass Joseph von Arimathia nach 27, 57 sein Jünger war, kann hiergegen schon wegen des Verkehrs zwischen Galiläa und Judäa (15, 1 f.) nichts beweisen. Die Stelle 23, 37 f., welche man sonst noch als Anknüpfungspunct der johanneischen Darstellung bei Matthäus geltend macht, rührt theils, wie wir sehen werden, von dem Bearbeiter her, theils enthält sie den Sinn nicht einmal, welchen man ihr beilegt, wie sich unten zeigen wird.

Digitized by Google

stoss, dass er äussert, Gott möge ihm gnädig sein und das abwenden. Diese rein menschliche, ächt jüdische Gesinnung veranlasst den harten Tadel Jesu gegen den so eben seliggepriesenen Petrus 16, 23. Hierauf ermahnt Jesus alle Jünger ähnlich, wie 10, 38 f., ihm mit Selbstverleugnung nachzufolgen, sein Kreuz auf sich zu nehmen, das wahre Leben durch Verlust des äussern Lebens zu suchen. Dieses höhere, geistige Leben hängt aber so innig mit dem Messiasreiche zusammen, dass Jesus hier ausdrücklich auf seine herrliche Wiederkunft zum Gericht hinweist, welche einige Jünger noch erleben werden. Es ist also die Vermittelung des Messiasreichs durch das Leiden, Auferstehen und Wiederkommen Christi, was hier den noch in jüdischen Vorstellungen befangenen Jüngern eröffnet wird.

Dieselben Grundgedanken liegen auch der *Verklärungsgeschichte* nebst der *Eröffnung über die Erscheinung des Elias* 17, 1—13 zum Grunde. Nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus, Jakobus und Johannes allein mit sich auf einen hohen Berg. Hier wird er vor ihnen verwandelt; Moses und Elias reden mit dem schon zu seiner einstigen Verklärung erhobenen Messias. Ergriffen von der Herrlichkeit dieses Augenblicks, will Petrus die erhabene Erscheinung für immer fesseln und drei Hütten bauen. Da beschattet eine lichte Wolke die Jünger, aus welcher die Stimme ertönt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, auf ihn höret" (vgl. 3, 17). Die Jünger fallen bestürzt auf ihr Angesicht nieder, und als Jesus sie wieder aufrichtet und ohne Furcht sein heisst, sehen sie ihn allein, die beiden Erschienenen sind verschwunden. Als sie von dem Berge hinabsteigen, gebietet ihnen Jesus das Gesicht Niemandem zu verkündigen, bis der Menschensohn von den Todten auferweckt sein werde (Vs. 9). Weil in diesem Verbot die Erwartung ausgeschlossen wird, als werde Elias noch vorher wieder kommen, so ist es ganz erklärlich, dass die Jünger den jüdischen Glauben von Elias als dem Vorläufer des Messias durch die Frage Vs. 10 in Anregung bringen. Das vielversuchte *τί οὖν;* erklärt sich ganz einfach (wie 19, 7) aus der Beziehung auf das vorhergehende Verbot[1]). Die Jünger fragen, wie es denn nun damit stehe, dass Elias als Vorläufer des Messias von den jüdischen Schriftkundigen erwartet wird[2]). Wir haben hier also die innigste Anknüpfung an das Vorhergehende, so dass man schon aus diesem Grunde nicht einsieht, mit welchem Rechte *Köstlin* a. a. O. S. 75 f. hier jeden Causalzusammenhang der Frage mit dem Vorhergehenden vermisst. Es ist daher auch die Meinung ganz unrichtig, die Frage habe nur Sinn, wenn unmittelbar vorher davon die Rede gewesen sei, dass der Messias in der Person Jesu gekommen ist (16, 13—27); und wir sind durchaus nicht berechtigt, die dazwischen

1) Vgl. auch Joh. 1, 21. 25. 6, 30.

2) Diese Erwartung des Elias als Vorläufers des Messias war trotz *B. Bauer*'s Leugnung gewiss jüdischer Volksglaube (vgl. Mal. 3, 22 f., Sir. 48, 10). *Ewald* (Geschichte des Volks Israel III, 2, S. 201 f.) bemerkt, in der persischen Zeit habe diese Erwartung des grossen Propheten, sei es Elias oder Moses, sich dicht an die mehr zurücktretende messianische Hoffnung gesetzt. Sonst vgl. Mark. 6, 15. Offb. Joh. 11, 3 f. nach der richtigen Erklärung.

Digitized by Google

stehende Verklärungsgeschichte für eine Einschaltung aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa zu erklären, oder auf das „älteste Evangelium" *Ewald*'s zurückzuführen, da sie vielmehr ganz dem ursprünglichen Matthäus angehört. Wie die Eröffnung des Leidens der erste Anstoss für die Jünger ist, welche schon die Messiaswürde Jesu erkannt haben, so ist für sie ferner die Andeutung befremdend, dass Elias, den sie so eben bei der Verklärung ihres Meisters gesehen haben, nur vorübergehend erschienen sei. Jesus muss ihre noch sehr jüdischen Erwartungen dahin berichtigen, dass Elias zwar wirklich noch einmal (vor der herrlichen Wiederkunft des Messias 16, 28) kommen und Alles wiederherstellen wird, aber vor der gegenwärtigen Erscheinung des Messias bereits als Vorläufer vorangegangen ist. Und wie ihn die Menschen nicht erkannt haben, sondern mit ihm thaten was sie wollten, so muss von ihnen auch der Menschensohn leiden. Da verstanden die Jünger, dass Jesus Johannes den Täufer meinte. In diesem Zusammenhange schliesst sich auch die folgende Erzählung 17, 14—21 ganz passend an, sofern sie gleichfalls die Jünger in der Schwäche ihres Glaubens darstellt. Als Jesus mit den drei Aposteln zu dem Volke kommt, bittet ihn Jemand um Hülfe für seinen mondsüchtigen Sohn, an dessen Heilung sich die zurückgebliebenen Jünger vergebens versucht hatten. Jesus rügt ihren Unglauben und treibt den Dämon durch Bedrohung aus. Den Jüngern insbesondre giebt er als Grund ihres Unvermögens ihre Kleingläubigkeit an, da der ächte Glaube sogar Berge zu versetzen vermag. Folgt nun endlich Vs. 22. 23 noch eine zweite Vorherverkündigung des Leidens und Auferstehens, welche die Jünger zu ihrer Betrübniss erhalten, als sie in Galiläa wandeln: so mag *Köstlin* a. a. O. S. 76 darin Recht haben, dass dieselbe als unmotivirte Wiederholung von 16, 21 sehr abgerissen dasteht und den Anschein einer Einschaltung hat. Die Erwähnung, dass diese Eröffnung in Galiläa geschah, weist schon auf die bald erfolgende Abreise von Galiläa hin, und man muss diese beiden Verse wohl als eine Zuthat des Bearbeiters ansehen. In dem nun bereits eröffneten Gesichtspunct des leidenden Messias schliesst sich auch die innere Bedeutung der Erzählung vom Stater im Munde des Fisches auf (17, 24—27). Bei der Einforderung der Tempelsteuer nimmt Jesus Veranlassung, den Petrus zu fragen, ob die Könige der Erde von ihren Söhnen oder von den Fremden Steuer nehmen. Ist nun offenbar das Letztere der Fall, so folgt hieraus die Steuerfreiheit der Söhne. Sind also der Messias und seine Angehörigen auch an sich von der Tempelsteuer frei, so gebietet doch Jesus dem Petrus, um kein Aergerniss zu geben, einen Fisch zu fangen, in welchem er wunderbarer Weise die Münze vorfinden wird. Der Sinn dieser Erzählung, welchen *Köstlin* a. a. O. S. 31 im Wesentlichen getroffen hat, ist also eine Empfehlung der Tempelsteuer für die gläubigen Juden. Für Jesus selbst aber wird sie auf wunderbare Weise gewonnen. Offenbar kann diese Erzählung nur in einer Zeit entstanden sein, als man noch Steuern an das bestehende Heiligthum entrichtete [1]). Wir erkennen also auch

1) Vespasianus liess nach der Zerstörung des Tempels die Tempelsteuer an das Capitolium entrichtet werden, vgl. Josephus de bello jud. VII, 6, 6.

Digitized by Google

hier wie in dem ganzen Abschnitt 16, 13—17, 27 (nur mit Ausnahme von 17, 22. 23) die Grundschrift.

15. Rangstreit der Jünger und Rede Jesu Cap. 18.

Die folgende Erzählung von dem Rangstreit der Jünger und die sich an ihn schliessende Rede Jesu Cap. 18 hält gleichfalls den nun eröffneten Gesichtspunct des Messiasreichs fest. Fragen die Jünger, wer der Grösste im Himmelreich sein werde, so demüthigt Jesus ihren Ehrgeiz, indem er ein Kind in ihre Mitte stellt und die Rückkehr zur Unschuld und Einfalt des Kindes als unerlässliche Bedingung des Eingangs in das Himmelreich hervorhebt. An die Worte über das Aergerniss Andrer (der Kleinen und Geringen) schliesst sich V. 8. 9 nicht in dem besten Zusammenhang der schon aus der Bergrede (5, 29 f.) bekannte Ausspruch von dem Aergerniss, welches man an sich selbst, sei es am Fuss oder am rechten Auge, vorfindet. Aber ohne Rücksicht auf diese Unterbrechung (des Bearbeiters?) wird Vs. 10 f. das zu Anfang bezeichnete Thema weiter ausgeführt. Man soll auch die geringsten Gläubigen nicht verachten, weil ihre Engel immerfort das Angesicht des himmlischen Vaters sehen, und weil der himmlische Vater den Untergang Eines von diesen Geringsten nicht will (Vs. 10—14). So sei man auch milde gegen Vergehungen der Brüder (Vs. 15—17). Die Gemeinde hat die Gewalt, welche 16, 19 zuerst dem Petrus ertheilt wurde, dass, was die auf Erden bindet oder löst, im Himmel gebunden oder gelöst sein wird. Diese höchste Gewalt wird den Aposteln offenbar nur insofern gegeben, als sie die schon bestehende christliche *Gemeinde* sind, wesshalb auch sogleich gesagt wird, dass zwei oder drei Gläubige Das erhalten sollen, was sie in Einmüthigkeit erbitten, dass Christus bei einer Versammlung von Zweien oder Dreien in seinem Namen gegenwärtig sein wird (Vs. 18—20). Ist in dieser Rede die Ermahnung zur Versöhnlichkeit so bedeutend hervorgetreten, so begreifen wir die Frage des Petrus, ob man seinem Bruder gar siebenmal vergeben solle [1]; worauf Jesus erklärt, dass man 77 mal vergeben soll, und diese Pflicht der Versöhnlichkeit in dem Gleichniss des Knechts, der die ihm selbst widerfahrene Milde seinem Mitknecht nicht erwies, anschaulich darlegt (Vs. 21—35). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass diese ganze Rede (vielleicht mit Ausschluss von Vs. 8. 9) der Grundschrift angehört [2]. Sie eröffnet uns noch am Schluss der galiläischen Wirksamkeit die Aussicht in die Verhältnisse der nach dem Tode Christi bestehenden Gemeinde.

---

1) Es ist gar nicht nöthig, mit *Köstlin* a. a. O. S. 60, vor dieser Frage des Petrus für die angebliche Redensammlung aus Luk. 17, 4 und dem Hebräerevangelium (bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2) die Erklärung Jesu zu ergänzen, wenn ein Bruder sich 7 mal des Tages verfehle, so müsse man ihm auch 7 mal vergeben. Wie könnte Petrus dann noch fragen, *ob* man dem Bruder 7 mal vergeben solle?

2) Vgl. Vs. 17 ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης mit 5, 46. 47; Vs. 6 ἕνα τῶν μικρῶν τούτων (Vs. 10. 14) mit 10, 42; Vs. 18 mit 16, 9.

Digitized by Google

C. Jesu Reise nach Jerusalem und letzte Schicksale: Cap. 19—28.

1. Lehrhafte Gespräche und Reden Jesu 19, 1—20, 28.

Ist die Reise Jesu nach Jerusalem bereits 16, 21 als eine Nothwendigkeit ausgesprochen, so tritt Jesus dieselbe nun wirklich an. Er zog, heisst es 19, 1, hinweg von Galiläa und kam in die Grenzen von Judäa jenseit des Jordans [1]). Auch hier folgt ihm viel Volk nach, und er heilt dasselbe. Aber auch hier treten wieder Pharisäer, und zwar wie 16, 1 als πειράζοντες, mit der verfänglichen Frage an ihn, ob es erlaubt sei das Weib aus jeder Ursache zu entlassen, was eine pharisäische Schulmeinung (des R. Hillel) war. Jesus verwirft dieselbe, indem er auf die ursprüngliche Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes hinweist (1 Mos. 2, 24); und als sich die Pharisäer auf die mosaische Verordnung über den Scheidebrief 5 Mos. 24, 1 berufen, erklärt er dieselbe für eine erst später zu dem Ursprünglichen hinzugekommene Erlaubniss wegen der Herzenshärtigkeit des Volks. Ferner beschränkt er das Recht der Ehescheidung auf den Fall des Ehebruchs (wie 5, 32). Was Jesus dort den Jüngern gesagt hatte, das sagt er hier noch einmal den Pharisäern. Von der Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes nehmen die Jünger Veranlassung zu der Aeusserung, dass dann am Ende die Ehelosigkeit rathsam sei, und Jesus billigt allerdings Solche, die sich um des Himmelreichs willen zu Eunuchen gemacht haben. Bei aller Heiligkeit der Ehe hat doch auch die Ehelosigkeit innerhalb des Christenthums besondern Werth (Vs. 10—12). Aber gleichwohl tritt die Anerkennung der Ehe wieder in der gleich folgenden Segnung der Kinder hervor (Vs. 13—15). — Ist die Ehe bisher der Mittelpunct der Erzählung gewesen, so geht das Folgende auf das Verhältniss zum *Besitz* und Reichthum ein. Es ist dieses schon bei dem reichen Jüngling der Fall, der sich bei seinem aufrichtigen Streben, den Weg zur Seligkeit einzuschlagen, gleichwohl an den Worten Jesu stösst, dass er, um vollkommen zu sein, seine Habe verkaufen, den Armen geben und ihm nachfolgen solle (Vs. 16—22). Die lehrhafte Bedeutung dieser Erzählung geht schon aus dem folgenden Gespräch Jesu mit den Jüngern hervor. Ist der Reichthum ein so grosses Hinderniss der Seligkeit, dass ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Himmelreich eingeht, so ist die Frage der Jünger begreiflich, wer dann noch selig werden könne, und die Erklärung Jesu, dass das bei Menschen unmöglich und nur bei Gott möglich ist (Vs. 23—26). In demselben Thema bewegt sich auch die Frage des Petrus, was denn den Jüngern dafür werden solle,

---

1) „Judäa jenseit des Jordans" kann wohl nur Peräa sein, im Unterschiede von dem eigentlichen Judäa, dessen Grenzen übrigens nach Ptolemäus 5, 16, 9 auch bis über den Jordan hinüber reichten. *Delitzsch* hat jetzt in s. Schrift über Matthäus S. 102 seine frühere, von *Köstlin* a. a. O. S. 65 gebilligte Meinung selbst aufgegeben, dass vom Standpuncte des Ostjordanlandes aus das eigentliche Judäa als πέραν τοῦ Ἰορδάνου bezeichnet werde. Das Richtige findet man auch bei *Meyer*.

Digitized by Google

dass sie Alles aufgegeben hatten um Jesu nachzufolgen? Jesus weist auf die Zeit der Wiedergeburt hin, bei welcher sie Vergeltung erhalten werden. Wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, werden auch sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten, und Jeder, der Häuser, Geschwister, Eltern, Kinder, Aecker um Jesu willen verlassen hat, wird reichliche Vergeltung und ewiges Leben ererben. Aber Viele werden dann aus den Ersten zu den Letzten, aus den Letzten zu den Ersten werden (Vs. 27—30). Da es sich hier ganz um die künftige Vergeltung in dem Messiasreiche handelt, so ist es, wie *de Wette* richtig bemerkt, unmöglich, das Verhältniss der Ersten und der Letzten 19, 30 zeitlich zu fassen, auf den frühern oder spätern Zutritt zu jenem Reiche zu beziehen. Es findet hier vielmehr offenbar ein Verhältniss des Ranges statt, so dass Diejenigen welche innerhalb der messianischen Gemeinde auf den Vorrang Anspruch machen (vgl. 18, 1), den niedrigsten Rang erhalten werden, während die Demüthigen und Niedrigen zu dem höchsten Rang erhoben werden sollen (vgl. 23, 11. 12). Diese Wahrheit schärft Jesus den Aposteln ein, damit sie sich nicht wegen des in Aussicht gestellten Vorrangs überheben sollen, zumal da Petrus sich so eben nach der Vergeltung erkundigt hat, welche sie zu erwarten haben. — Ganz anders verhält es sich mit dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg 20, 1—16, welches diesen Ausspruch über die Ersten und die Letzten erklären soll. Es wird hier ja erzählt, wie ein Hausherr den Arbeitern auf seinem Weinberg, obgleich nicht alle von Tagesanfang an thätig gewesen waren, Einige erst in der dritten, sechsten, neunten, oder auch eilften Tagesstunde berufen sind, den gleichen Lohn auszahlt. Es soll hier also der erklärliche Anstoss der frühern Arbeiter gehoben werden, dass die spätern mit ihnen ganz dieselbe Belohnung erhalten. Wenn nun das Gleichniss schliesst οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι· πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, so ist hier der Ausspruch 19, 30 ganz anders, nämlich auf ein zeitliches Verhältniss, gewendet. Die Ersten und die Letzten sind nicht mehr die Höhern oder Geringern innerhalb der messianischen Gemeinde, sondern offenbar die zeitlich früher berufenen Juden und die zeitlich später berufenen Heiden. Wird der Ausspruch so gedeutet, so passt er doch nicht einmal recht zu dem Gleichniss selbst, welches gar nichts von einer Erniedrigung der Ersten und Erhöhung der Letzten, sondern nur ihre völlige Gleichstellung enthält. Steht also das Gleichniss in einem solchen Missverhältniss zu dem Ausspruch, welchen es erklären soll, selbst trotz der veränderten Fassung desselben, so ist hier der Zusatz, dass Viele berufen, Wenige auserwählt sind, vollends nicht erklärlich. Anstatt mit *Meyer* bei den Auserwählten an Auserkorene unter den πρώτοις und ἐσχάτοις überhaupt, d. h. unter allen Berufenen zu denken, also in die Gleichstellung der nur durch frühere oder spätere Berufung unterschiedenen Gläubigen wieder das Rangverhältniss 19, 30 hineinspielen zu lassen, sollte man vielmehr mit *de Wette* offen eingestehen, dass diese Worte, welche 22, 14 ganz an ihrem Orte sind, hier unpassend stehen. Wer hat denn nun aber dieses Gleichniss hinzugefügt, welches sich mit dem Ausspruch,

Digitized by Google

den es erklären soll, trotz seiner abweichenden Fassung, schlechterdings nicht in Einklang bringen lässt? Offenbar der *Bearbeiter*. Während 19, 28 noch das strenge Judenchristenthum der Grundschrift durchblickt, welches nur die zwölf Stämme Israels als die messianische Gemeinde kennt, so rechtfertigt das Gleichniss gegen judenchristliche Vorurtheile die Gleichberechtigung der Heidenchristen (vgl. 2, 1 f. 8, 11. 12. 12, 21). Von der Hand des Bearbeiters wird auch die dritte Vorhersagung des Leidens und Auferstehens 20, 17—19 herrühren. Wenn Jesus, als er nach Jerusalem hinaufzieht, die Zwölf noch einmal allein nimmt, um ihnen sein künftiges Leiden in der Hauptstadt zu offenbaren, so vermisst hier *Köstlin* a. a. O. S. 73 mit Recht jede Rücksicht auf das Vorhergehende, aus dem man ja schon weiss, dass Jesus nach Jerusalem zieht. Und mussten wir schon an der Ursprünglichkeit der zweiten Vorherverkündigung in Galiläa 17, 22. 23 zweifeln, so ist die dritte noch bedenklicher. Die beiden Wiederholungen der Vorherverkündigung des Leidens und Auferstehens müssen von dem Bearbeiter herrühren, welchem die einfache und wohl veranlasste Vorhersagung 16, 19 nicht mehr genügte. Sie beziehen sich daher auch beide auf einander, und zwar gerade durch Das, was sie (abgesehen von der grössern Ausführlichkeit der letztern) unterscheidet, dass die eine in Galiläa, die andre auf der Reise nach Jerusalem gegeben wird. Muss man auch die letzte Vorhersagung aus dem Ganzen herausnehmen, wenn man den ursprünglichen Zusammenhang der Grundschrift wieder finden will, so erklärt sich ihre Einfügung auch mit aus einer Rücksicht auf das Folgende, wo vom Leidenskelch Jesu die Rede ist. — Erst bei der Bitte der Gattin des Zebedäus um die beiden Ehrenplätze im Messiasreich für ihre Söhne und der Antwort Jesu (20, 20—28) hört die Einschaltung des Bearbeiters (20, 1—19) auf; und in dieser Erzählung haben wir die ursprüngliche, sich unmittelbar an 19, 30 anschliessende Erläuterung des Ausspruchs 19, 30, dass die Letzten die Ersten, und die Ersten die Letzten sein werden. Als die beiden Zebedaiden, trotz der Erinnerung an den Kelch, welchen Jesus zu trinken hat, auf ihrem ehrgeizigen Verlangen bestehen und denselben Kelch zu trinken sich getrauen, antwortet Jesus, dass sie zwar seinen Kelch trinken sollen (d. h. offenbar doppelsinnig den Kelch des Leidens und des heil. Mahls), dass es aber nur dem Vater zusteht, die beiden Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken des Messias zu verleihen. Die übrigen Apostel zürnen über das ehrgeizige Verlangen ihrer Genossen, auf welches sich die weitere Rede Jesu bezieht. Nicht, wie bei den Heiden, in der Herrschaft über Andre, sondern vielmehr in der Erniedrigung zum Diener und Knecht Andrer soll sich die Grösse und der Vorrang bei den Christen erweisen, wie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zur Erlösung Vieler dahinzugeben. Gewiss kann es keine schönere Erläuterung des Ausspruchs 19, 30 geben, als diese. Die Zebedaiden wollten ja gerade πρῶτοι sein im Messiasreich, und Jesus stellt hier als den Weg zu wirklicher Erreichung dieses Ziels die Demuth und Selbsterniedrigung auf, den Satz Vs. 27, welcher schon an sich über die Einschaltung 20, 1—19

Digitized by Google

hinaus unmittelbar auf den Ausspruch 19, 30 zurückweist. Wie also in der Grundschrift der Ausspruch über die Heiligkeit der Ehe in der Erzählung 19, 13 — 15 seine geschichtliche Erläuterung hatte, so fand auch zwischen dem Ausspruch 19, 30 und unsrer Erzählung dasselbe Verhältniss statt.

2. Einzug in Jerusalem 20, 29 — 21, 16.

Nach diesen Abschnitten, welche in ihrer geschichtlichen Form gleichwohl die lehrhafte Absicht durchblicken lassen, die christliche Ansicht von der Ehe, dem Besitz und dem Vorrang darlegen, geht unser Evangelium nun zu der Erzählung *des Einzugs Jesu in Jerusalem* über. Man kann es nur natürlich finden, dass den Uebergang zu diesem Einzuge in die Hauptstadt nicht der Einzug, sondern der Auszug aus Jericho bildet, welcher uns noch kein Recht giebt, mit *Köstlin* a. a. O. S. 73 die Perikope 20, 29 — 34 für eine Einschaltung zu erklären. Auch hier wird wie 19, 1 die Nachfolge einer grossen Volksmenge berichtet, und dieses Gefolge wird noch durch zwei Blinde vermehrt, welche Jesus, als er vorüberzieht, heilt. Als der Zug nun in die Nähe von Jerusalem nach Bethphage an den Oelberg kommt, schickt Jesus zwei Jünger nach dem nahen Flecken, um eine Eselin, welche hier angebunden ist, nebst ihrem Füllen abzuholen. Hierzu wird 20, 4. 5 in dem bekannten alttestamentlichen Pragmatismus des Bearbeiters bemerkt, es sei geschehen zur Erfüllung der messianischen Weissagung Zach. 9, 9; und die Anführung dieser Stelle lässt bei aller Freiheit ebensowenig die Grundlage der LXX (*πραΰς, ἐπιβεβηκώς, ὑποζύγιον* für עָנִי, רֹכֵב, אֲתוֹנוֹת), als auch die selbständige Berücksichtigung des Urtextes (*ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* anstatt der LXX *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*) verkennen. Rührt diese Anführung offenbar von dem Bearbeiter her, so muss dasselbe auch von einem Zuge der Erzählung gelten, welcher wesentlich mit der buchstäblichen, wörtlichen Fassung dieser Schriftstelle zusammenhängt. Während nämlich die beiden andern Synoptiker ganz der Sache gemäss nur von einem einzigen Eselfüllen reden, auf welchem Jesus in Jerusalem einzieht, so finden wir bei Matthäus eine Eselin nebst ihrem Füllen; hierauf konnte nur ein Schriftsteller kommen, welcher in seinem ängstlichen Pressen des Buchstabens der schon für die ursprüngliche Erzählung vorbildlichen Schriftstelle den hebräischen Parallelismus übersah und die beiden Thiere, die er in den Worten עַל־חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתוֹנוֹת fand, auch in die Erzählung hineintrug. Hat er doch schon 4, 13 f. in ähnlicher Weise die Uebersiedlung Jesu nach Kapernaum geschichtlich eingeführt. So zieht Jesus als der ächte Davidssohn unter dem Jubelrufe seines ganzen Gefolges in Jerusalem ein, und diese Stadt wird aufgeregt durch den Einzug des Propheten Jesus von Nazaret in Galiläa (21, 1 — 11). Sein erster Gang ist in das Heiligthum, als dessen Reiniger zu einem *οἶκος προσευχῆς* (Jes. 56, 7) er reformatorisch auftritt (21, 12. 13). Sogleich erregt hier seine Heilthätigkeit und der Hosiannaruf der Kinder den Unwillen der Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche Jesus an das Lob Gottes aus dem Munde der Kinder und Säuglinge erinnern muss (21, 15. 16).

Digitized by Google

3. Jesus und seine Gegner in Jerusalem 21, 17—22, 46.

Sodann zieht Jesus nach Bethanien, um hier zu übernachten, und als er am nächsten Morgen in die Hauptstadt zurückkehrt, verflucht er einen Feigenbaum am Wege, welcher ihm keine Früchte darbot, so dass er sogleich verdorrt. Den verwunderten Jüngern erklärt er, dass der zweifellose Glaube selbst Berge in das Meer versetzen kann, und dass das gläubige Gebet Erhörung finden wird (21, 17—22). Die thatsächliche Bewährung des Ausspruchs, welchen wir schon 17, 20. 21 fanden, ist die Spitze dieser Erzählung, welche mit dem unfruchtbaren Feigenbaum vielleicht sinnbildlich den Unglauben der jüdischen Volkshäupter andeutet (vgl. 3, 10). Als Jesus nun zum zweiten Mal in das Heiligthum kommt, beginnt eine Reihe von *Streitreden* mit den herrschenden Classen und Secten der Juden, welche sich von 21, 23 bis 22, 46 fortzieht, und zwar dem Kerne nach der Grundschrift angehört, aber doch auch beträchtliche Einschaltungen des Bearbeiters enthält. Es sind zunächst die Hohenpriester und Aeltesten des Volks, welche nach der Vollmacht Jesu zu seinem Auftreten fragen. Jesus legt ihnen die Gegenfrage vor, ob die Taufe des Johannes vom Himmel war, oder nur einen menschlichen Ursprung hatte. Da die Priester sich nicht getrauen hierüber Antwort zu geben, so versagt auch Jesus die Antwort auf ihre Frage. Wohl aber führt er das in Anregung gebrachte Auftreten des Täufers zur Beschämung seiner Gegner noch weiter aus durch das Bild von zwei Söhnen, deren einer den Befehl des Vaters anfangs ablehnt, dann aber in Reue erfüllt, während der andre die Erfüllung verspricht, aber nicht ausführt. Können nun die Gegner nicht leugnen, dass nur der Erstere den Willen des Vaters wirklich erfüllt hat, so liegt unmittelbar nahe die Anwendung auf die verschiedene Aufnahme, welche der Täufer bei den vornehmen Priestern und Volksältesten, die keine Busse thaten, und bei den verachteten Zöllnern und Huren fand. So haben Diese den Vortritt zum Himmelreich voraus (21, 13—32). Bewegte sich das Bisherige noch ganz innerhalb der jüdischen Volksthümlichkeit, so geht das folgende Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberg (21, 33—44) ganz über diese Beschränkung hinaus. Sind es auch die Juden, welchen der Weinberg Gottes zur Bearbeitung übergeben ist, welche aber die Gesandten ihres Herrn verfolgten und sogar seinen Sohn tödteten, so sind doch offenbar Nicht-Juden die ἄλλοι γεωργοί, welchen der Weinberg nun übergeben wird. Die Uebertragung des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden ist also der Grundgedanke dieses Gleichnisses [1]). Und schon in dieser Grundansicht erkennen wir den Bearbeiter, welchen auch das Missverhältniss des Gleichnisses zu seiner

1) Matth. 21, 43 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Dieses ἔθνος will *Köstlin* a. a. O. S. 25 auf die christliche Gemeinde nicht als auf eine neue, ausserjüdische Nation, sondern bloss als auf eine grössere Gesammtheit im Gegensatz zu der Kaste der Hierarchen beziehen. Allein der Gegensatz von ἔθνος zu der jüdischen Volksthümlichkeit liegt zu nahe, als dass man ihn verleugnen dürfte.

Digitized by Google

geschichtlichen Veranlassung verräth. Je mehr das Gleichniss sich auf die aufrührerische Gesammtheit des jüdischen Volks bezieht, desto mehr wird der 21, 31—32 aufgestellte Gegensatz seiner ungläubigen vornehmen und seiner gläubigen niedern Volksklassen aufgegeben, desto mehr werden die Hierarchen, was sie im Vorhergehenden nicht sind, die Vertreter des ganzen Judenvolks. Fühlen sie sich nun nach Vs. 45. 46 als solche durch das Gleichniss getroffen, so wird hier doch wieder ganz im Einklang mit der ursprünglichen Darstellung bemerkt, dass sie das Volk scheuen mussten, welches Jesum für einen Propheten hielt. So sondert sich also das Gleichniss Vs. 33—44 als eine verschiedenartige Einschaltung von der Grundschrift ab, in welcher auf 21, 32 sogleich der Schluss 21, 45. 46 passend folgte. Derselbe Bearbeiter fügt auch dem Abschluss des Gesprächs mit den Hierarchen noch eine ähnliche Parabel hinzu, von dem hochzeitlichen Mahl 22, 1—14. Es sind offenbar die Juden, welche zuerst geladen werden, aber sich entschuldigen und die königlichen Knechte misshandeln und tödten; und wenn der Herr sie dafür tödten und ihre Stadt verbrennen lässt, so bezieht sich das offenbar, wie auch *Köstlin* a. a. O. S. 67 anerkennt, auf die Zerstörung Jerusalems. Wenn nun der König andrerseits an die Stelle der Geladenen, welche nicht würdig waren, alles Volk von den Durchgängen der Strassen einladen lässt, so hat schon der Verfasser der clementinischen Homilien die Beziehung auf die Heiden richtig erkannt, indem er (VIII, 22) die Durchgänge geradezu die *διεξόδους τῶν ἐθνῶν* nennt; und wenn unter diesen Geladenen Einer verstossen wird, weil er kein hochzeitlich Kleid hat, so finden wir hier gleichfalls noch die richtige Erklärung *ὅπερ ἐστὶν βάπτισμα* [1]). So sind unter den vielen berufenen Heiden doch nur wenige auserwählt. Während in der Grundschrift 22, 46 noch wenigstens das jüdische Volk Jesu anhängt, so wird es hier als im Ganzen und Grossen unwürdig dargestellt, so dass die Heiden anstatt seiner berufen werden müssen. Dieses ist wesentlich die Ansicht des Bearbeiters. — Auf die Zurechtweisung der Hierarchen folgt das Auftreten der *Pharisäer*, welche 21, 45 nur nebenbei genannt waren. Nachdem Jesus die von ihren Schülern und den Herodianern vorgelegte Frage über die Steuer an den römischen Kaiser so treffend mit Hinweisung auf das Gepräge der Münze beantwortet hat, treten auch diese Gegner ab (22, 15—22). — An demselben Tage kommen auch die Pharisäer, welche die Auferstehung leugnen, zu Jesu mit der verwickelten Frage über die Levirats-Ehe [2]), wem ein Weib in der Auferstehung angehören werde, welches sieben Brüder nach einander geheirathet hatten. Jesus rügt diese Frage als eine Nichterkenntniss der Schrift und der Kraft Gottes, da bei der Auferstehung das geschlechtliche Verhältniss ganz aufhören wird, und da der Gott Abrahams,

1) *Baur* Kanon. Evv. S. 442 denkt an die Beschneidung.

2) In dem *ἐπιγαμβρεύσει* Vs. 24 möchte ich keineswegs mit *Delitzsch* (Matthäus S. 14) und *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 520 f.) eine unverkennbare Benutzung des Urtextes 5 Mos. 25, 5 (יבם) finden. Bei der freiern Erwähnung der Gesetzesbestimmung lag es ja so nahe, diesen einfachen Ausdruck für die Levirats-Ehe zu gebrauchen, vgl. die LXX 1 Mos. 38, 8.

Digitized by Google

Isaaks und Jakobs (2 Mos. 3, 6) nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist. Das Volk erstaunt über diese Lehre (22, 23—33). — Als die Pharisäer hören, dass auch die Sadducäer zum Schweigen gebracht sind, versammeln sie sich, und ein Gesetzeslehrer unter ihnen wirft in versuchender Absicht die Frage auf, welches Gebot das grösste in dem Gesetze sei. Jesus erklärt hierfür das der Liebe Gottes (5 Mos. 6, 4 f.) und des Nächsten (3 Mos. 19, 18), weil in diesen beiden Geboten das ganze Gesetz und die Propheten hängen (22, 34—40). — Als nun die Pharisäer versammelt sind [1]), legt ihnen Jesus die Gegenfrage vor, wessen Sohn der Messias sei; und als sie antworten, er sei Davids Sohn, treibt er sie durch die Schriftstelle Ps. 110, 1 in die Enge, wo David den Messias als seinen Herrn anredet. Da die Gegner hierauf keine Antwort geben können, so wagt von Stund an Niemand mehr eine Frage an ihn zu richten (22, 41—46). Die Streitreden sind also zu ihrem Abschluss gekommen, nachdem die jüdischen Hierarchen und Schulhäupter vollständig zum Schweigen gebracht sind. Scheidet man die Einschaltungen des Bearbeiters (21, 33—44. 22, 1—14) aus, so haben die einzelnen Verhandlungen ein passendes Ebenmass.

4. Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer Cap. 23.

Nachdem Jesus alle seine Gegner zurückgewiesen hat, schliesst er sein ganzes Verhältniss zu jenen Gegnern in einer ergreifenden *Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer* Cap. 23 ab, welche in allem Wesentlichen sicher zu den ursprünglichsten Bestandtheilen dieses Evangelium gehört. Nur in der Einleitung Vs. 1 zeigt sich uns wieder die alte Unklarheit, dass eine Rede, welche nach ihrem Inhalt (Vs. 8. 10) nur an die Jünger gerichtet sein kann, zugleich auch an die ὄχλοι (vgl. 5, 1) gerichtet sein soll, und auch am Schlusse lässt sich ein Zusatz des Bearbeiters nicht verkennen. Den Eingang Vs. 2—12 bildet die Ermahnung, den Schriftgelehrten und Pharisäern auf dem Stuhle Mosis und der Propheten in dem was sie sagen, aber nicht in dem was sie thun nachzufolgen. Denn ihren Worten entspricht die That nicht. Ihr Leben soll also nicht das Vorbild der Christen sein, welche sich als Brüder Alle gleich achten und weder Rabbi noch Vater, noch Meister nennen lassen sollen, da ihr einziger Vater im Himmel, und ihr einziger Lehrer und Meister Christus ist, und durch Selbsterniedrigung sollen sie erhöht werden. Sodann geht die Rede Vs. 13

1) 22, 41 Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων. *Köstlin* a. a. O. S. 73 findet diesen Ausdruck sehr auffallend, weil schon Vs. 34 gesagt war οἱ δὲ Φαρισαῖοι, ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. Also nehme Vs. 41 gar keine Rücksicht auf das Vorhergehende. Allerdings tritt hier die Verhandlung mit einem pharisäischen Gesetzeslehrer dazwischen, und man würde Vs. 41 eher οὖν statt δέ erwarten. Aber ist das ein so wesentlicher Unterschied? Kann die Gegenfrage Jesu nicht auch als eine nachträgliche Ergänzung (δέ) der Vorfälle bei der Versammlung der Pharisäer angesehen werden? Es ist ganz derselbe Fall, wenn Luk. 11, 14 f. schon Volkshaufen zugegen sind, und doch 11, 29 noch ausdrücklich bemerkt wird: τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν.

Digitized by Google

— 32 zu einem siebenfachen Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer über. Es wird namentlich gerügt, dass sie das Himmelreich vor den Menschen verschliessen, dass sie nach Proselyten jagen, nicht-verbindliche und verbindliche Eide in ungehöriger Weise unterscheiden, die Aeusserlichkeiten des Gesetzes, wie des Zehnten, strenge festhalten, aber das Schwere und Sittliche in ihm unterlassen, dass ihr Aeusseres dem Innern nicht entspricht, da sie Gräber der Propheten und Gerechten in Ehren halten, und doch durch ihr Betragen in der Gegenwart das Mass der Väter voll machen. Wie sie sich durch diese Erfüllung des Masses das Gericht Gottes zuziehen, legt der energische Schluss der Rede Vs. 33 — 36 dar. Damit sie dem Gericht verfallen sollen, sendet der Messias zu ihnen Propheten, Weise und Schriftgelehrte, welche sie kreuzigen und tödten, in ihren Synagogen geisseln und von Stadt zu Stadt verfolgen werden, damit auf sie alles gerechte Blut komme, was auf Erden vergossen ist, von dem gerechten Abel bis zu Zacharias, dem Sohne des Barachias, welchen sie zwischen dem Tempel und dem Altar ermordet haben [1]). Alles dieses wird über das gegenwärtige Geschlecht kommen. Bis hierher gehört die Rede, deren höheres Alter auch *Köstlin* im Allgemeinen mit Recht behauptet (a. a. O. S. 52 f.), gewiss der Grundschrift an, da sie sich ganz in den Gedanken und Zeitverhältnissen derselben bewegt. Ihre Voraussetzung ist ja das unveränderte Fortbestehen der jüdischen Verhältnisse, auf dem Stuhl des Moses und der Propheten bleiben die Schriftgelehrten und Pharisäer ungestört (Vs. 2 f.). Auf alle die Veränderungen, welche durch die Zerstörung Jerusalems in das jüdische Volksleben kamen, wird nicht die geringste Rücksicht genommen, wie man bei einer Aufzeichnung nach jenem Ereigniss wohl erwarten dürfte. Im Gegentheil wird Vs. 16 f. noch das Fortbestehen des jüdischen Tempels unbedenklich vorausgesetzt, und die ganze Rede ahnt noch gar nichts von einer Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt (welche für den Bearbeiter so sehr in den Vordergrund tritt), dass sie

1) Ich glaube nicht der gewöhnlichen Annahme über den Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου 23, 35 folgen zu müssen, es sei der Sohn des *Jojada* dieses Namens, welcher nach 2 Chron. 24, 20 auf Befehl des Königs Joas ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου gesteinigt wurde. Sagt man auch, dieser Mord sei als der letzte Prophetenmord angesehen, weil die Chronik am Ende des Kanons steht, und die Angabe des Barachias sei ein Versehen, welches aus der Verwechselung mit dem bekannten Propheten Zacharias (Zach. 1, 1) entstand: so ist doch Beides weit hergeholt, und man muss hier offenbar wegen ἐφονεύσατε an einen Mord denken, an welchem die Schriftgelehrten und Pharisäer der Gegenwart noch betheiligt waren. Noch weniger ist freilich an den wenig bedeutenden Ζαχ. υἱὸς Βαρούχου zu denken, welcher nach Josephus de bello jud. IV, 6, 4 erst im jüdischen Kriege ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ ermordet wurde; zumal da die Grundschrift, welcher diese Stelle angehört, noch vor dem jüdischen Kriege verfasst ist. Ich halte es daher auch jetzt noch, wie in meinen Krit. Untersuch. S. 155, trotz des Widerspruchs in den Theol. Jahrb. 1851, S. 505, welchen ich Theol. Jahrb. 1852, S. 416 beantwortet habe, für das Einfachste und Wahrscheinlichste, an *Zacharias den Vater des Täufers* zu denken, welcher nach einer alten Ueberlieferung auf Befehl des Herodes im Vorhof des Tempels ermordet wurde. So das Protevang. Jacobi c. 23, die Gemeinden von Lugdunum und Vienne (um 177) bei Eusebius K.G. V, 1, p. 157 ed. Schwegler, vielleicht auch Tertullian Scorp. c. Gnost. C. 8.

Digitized by Google

die Christen entschieden ermahnt, sich nach den Worten der Schriftgelehrten und Pharisäer zu richten. Je weniger diese Ermahnung auf Heidenchristen passt, desto mehr schliesst sich diese Rede den frühern, wie Cap. 5—7. 10, an, welche gleichfalls nur eine innerjüdische Verbreitung des Christenthums kennen. Auch die Verfolgungen der christlichen Propheten, Weisen und Schriftgelehrten Vs. 34 f. geschehen ja noch ganz, wie 10, 17 f., auf jüdischem Gebiet [1]). Das Gericht Vs. 36, welches noch über das gegenwärtige Geschlecht kommen soll, kann daher schlechterdings nicht die Zerstörung Jerusalems sein, sondern nur dasselbe messianische Gericht, welches 3, 10—12. 10, 15. 11, 21 f. 16, 27 in Aussicht gestellt wird. Aber lässt sich diese Auffassung auch durch den Schluss Vs. 37—39 durchführen? *Köstlin*'s scharfsinniger Versuch hat mich eher in der Annahme des Gegentheils bestärkt. Es werden hier ja nicht mehr die Schriftgelehrten und Pharisäer als Prophetenmörder angeredet, sondern an ihre Stelle tritt Jerusalem schlechthin, die Stadt, welche die Propheten mordet und die Gottgesandten steinigt, deren Angehörige Jesus so oft vergeblich versucht hat, wie eine Henne die Küchlein unter ihre Flügel, zu versammeln. Ist es zufällig und unbedeutend, dass hier das Widerstreben gegen die Absicht Jesu von den Schriftgelehrten und Pharisäern auf die Hauptstadt des jüdischen Volks übertragen wird? Ist dieses nicht derselbe Fall, wie in dem Gleichniss der aufrührerischen Arbeiter im Weinberg 21, 33 f. im Verhältniss zu der vorhergehenden Rüge der jüdischen Hierarchen? Sind die Kinder von Jerusalem, welche sich nicht um Jesus versammeln wollten, nicht die Mehrzahl des jüdischen Volks, welche nur der Bearbeiter als unempfänglich für das Christenthum vorstellt? Könnte man an sich auch bei der Hauptstadt hauptsächlich nur an ihre pharisäischen Tonangeber denken, so liegt doch im Folgenden schon deutlich das Strafgericht der Zerstörung dieser Stadt. Die Worte Vs. 38 ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος [2]) lassen keine andre Erklärung zu. Ist die Wiederkehr des Messias in der Grundschrift der Eintritt des Gerichts über seine pharisäischen Gegner, so ist sie hier vielmehr als Erlösung der Juden von der Verwüstung ihres Hauses aufgefasst, und diese Verwüstung der Stadt (oder des Tempels?) ist schon als das vorhergehende Gericht von der Wiederkunft Christi getrennt worden. Den wiederkommenden Messias sollen die Juden ja freudig als Erretter begrüssen (Vs. 39). Erst wenn man Vs. 38 auf die Zerstörung von Jerusalem bezieht, erhält die ganze Stelle ihr Licht. Noch lange nach der Zerstörung der heiligen Stadt hielt man ja an dem Glauben fest, dass Christus auf ihren Trümmern wieder erscheinen und von den Juden,

1) Als Bestandtheil der Grundschrift erweist sich die Rede auch im Einzelnen. Vgl. den Namen ὑποκριταί Vs. 14 f. mit 6, 16. 15, 7; γεννήματα ἐχιδνῶν Vs. 33 mit 3, 7 (12, 34); ὁδηγοὶ τυφλοί Vs. 24 mit 15, 14. Dazu vgl. Vs. 5 mit 6, 1 f.; Vs. 11 mit 20, 26 f.; Vs. 16 mit 5, 33 f.

2) So liest mit Recht *Tischendorf*, während *Lachmann* und *Meyer* das ἔρημος auslassen, obwohl es durch Irenäus, Clemens v. Alex., Origenes bezeugt ist. Auch *Köstlin* neigt sich zu der letztern Annahme. Aber was soll denn anders als die Verwüstung der Stadt gemeint sein, wenn der göttliche Schutz dem Hause der Bewohner von Jerusalem entzogen wird?

Digitized by Google

die ihn gekreuzigt hatten, erkannt werden solle. Mit der Wiederkunft Christi lässt selbst Justin die Wiederaufbauung dieser Stadt beginnen [1]). So konnte es also der Bearbeiter nicht unterlassen, das Vs. 36 angedeutete Strafgericht durch die bereits eingetretene Zerstörung von Jerusalem auszuführen. Die weitere Auseinandersetzung dieser Zerstörung und der Wiederkunft Christi giebt er in dem ihm ganz eigenthümlichen Abschnitt Cap. 24. 25.

5. Die eschatologischen Reden Cap. 24. 25.

Die lange Rede Cap. 24. 25 geht von einer Weissagung über den Untergang des Tempelgebäudes aus und von der Frage der Jünger nach den Zeichen der Wiederkunft Christi und des Weltendes. Jesus entwickelt zunächst 24, 4—14 ganz übersichtlich die zukünftigen Ereignisse bis zum Ende hin, das Auftreten Solcher, die sich fälschlich für den Messias ausgeben, den Eintritt grosser Kriege nebst Hungersnoth und Erdbeben. Alles das ist nur der Anfang der Geburtswehen des Messiasreichs. Dann wird man die Christen verfolgen und tödten, sie werden allen Heiden verhasst sein. Viele werden in Aergerniss verfallen, einander überliefern und hassen, falsche Propheten werden auftreten und Viele verführen. Und weil die Ungesetzlichkeit erfüllt wird, wird die Liebe der Meisten erkalten. Nur wer bis zum Ende ausharrt, wird erlöst werden. Und das Evangelium wird in der ganzen Welt verkündigt werden. Dann wird das Ende kommen. Das Auftreten falscher Messiasse, Krieg, Hungersnoth, Erdbeben, heidnische Christenverfolgungen, die Predigt des Evangelium in der Heidenwelt gehen also der Wiederkunft Christi vorher. Nach dieser allgemeinen Angabe wird sodann eine genauere Schilderung gegeben, zunächst der vorangehenden Bedrängniss (24, 15—28). Wenn man also den Gräuel der Verwüstung (Dan. 9, 27) an dem heiligen Orte stehen sieht [2]), so sollen sich die Bewohner von Judäa flüchten, und man bete, dass die Flucht nicht in den Winter oder auf den Sabbat falle. Nur um der Auserwählten willen werden die Tage dieser grossen Bedrängniss verkürzt werden. Während derselben lasse man sich nicht irre machen durch die Wunder und Zeichen der falschen Messiasse

---

1) Vgl. Dial. c. Tr. c. 40, p. 259, c. 80, p. 306. 307, c. 85, p. 312. Vgl. meine Krit. Unters. S. 123.

2) Das οὖν Vs. 15 darf man gewiss nicht mit *de Wette*, *Köstlin* a. a. O. S. 16 f. auf das Eintreten des τέλος selbst beziehen, sondern es kann nur auf die kriegerischen Scenen vor dem τέλος Vs. 6—8, auf die Zeit der ἀρχὴ ὠδίνων zurückverweisen. Vs. 14 macht in der That einen Abschluss, da man hier zu dem Ende selbst gelangt, während die jüdischen Kriegszeiten Vs. 15—22 dem τέλος vorhergehen. Desshalb darf man aber auch nicht mit *Köstlin* zwischen Vs. 14 u. 15 einen ganzen Abschnitt als ausgefallen denken, der die Ankündigung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως durch Weissagung von Ereignissen, welche die Entweihung des Tempels vorbereiteten, eingeleitet haben soll. Wohl aber muss man den treffenden Nachweisungen *Köstlin*'s a. a. O. S. 18 f. 114 f. völlig zugeben, dass sich die ψευδόχριστοι und das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως nur auf die jüdische Geschichte bis zur Zerstörung des Tempels durch Titus beziehen können. Diese Nachweisungen stellen den richtigen Zeitpunct der Abfassung unsers Evangelium zwischen den J. 70 und 80 fest und gehören zu den gelungensten Abschnitten des *Köstlin*'schen Werks.

Digitized by Google

und Propheten. Die Erscheinung des wahren Messias erfolgt vielmehr, wie ein von Osten nach Westen leuchtender Blitz, wie die Herabkunft von Adlern über das Aas. Diese Wiederkunft Christi wird nun 24, 29—31 näher beschrieben. Sogleich nach der Bedrängniss jener Tage wird die Sonne sich verdunkeln, der Mond seinen Glanz verlieren, die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Himmelsmächte wanken. Dann wird das Zeichen des Menschensohns im Himmel sichtbar werden, und alle Stämme der Erde werden wehklagen, wenn sie den Menschensohn in seiner Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Er wird seine Engel mit lautem Drommetenschall senden, um die Auserwählten von allen Weltgegenden her zu versammeln. Hieraus ergeben sich Folgerungen für die Erwartung der Wiederkunft Christi 24, 32—51. Man achte auf die Vorzeichen der Nähe des Weltendes, welches noch eintreten wird, ehe das gegenwärtige Geschlecht dahin ist (Vs. 34), obwohl nicht einmal der Sohn die Stunde weiss. In der Erwartung jener Wiederkunft soll der Christ stets wach und des Herrn gewärtig sein. Die Fassung, in welcher man den Herrn erwarten soll, wird weiter in dem Gleichniss von den klugen und den thörichten Jungfrauen (25, 1—13), von den anvertrauten Talenten (25, 14—30) dargestellt. Endlich wird 25, 31—46 das Gericht geschildert, welches Christus bei seiner Wiederkunft halten wird. Wenn der Menschensohn mit seinen Engeln gekommen ist und auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, werden alle Völker vor ihm versammelt werden. Wie ein Hirt wird er sie von einander scheiden, die Schafe zur Rechten, die Böcke zur Linken stellen. Selbst ein Ausleger, wie *Meyer*, bezieht dieses Gericht noch immer auf die Christen, und zwar auf sie allein, als würde hier die Versammlung der Auserwählten (24, 31) ausgeführt. Allein es ist nicht einmal die gewöhnliche Ansicht richtig, dass hier die ganze, auch nicht-christliche Menschheit gerichtet werde. Das Gericht über alle Nationen, wobei man zunächst an die Heiden, aber ohne Ausschluss der ungläubigen Juden, denken muss, ist vielmehr deutlich auf die Nicht-Christen beschränkt und von der vorher erwähnten Versammlung der Auserwählten wesentlich verschieden. Die ἔθνη werden ja selig gesprochen oder verdammt, je nachdem sie den Bekennern Christi Wohlthaten erwiesen haben oder nicht (25, 40. 45); die Gerichteten können also nur von den Christen verschieden sein, zumal da sie jede frühere Kenntniss des Herrn ableugnen. Sollen schon nach Paulus 1 Kor. 6, 2 die Heiligen die Welt richten, so wird hier die nicht-christliche Welt nach ihrem Benehmen gegen die Auserwählten gerichtet. Es hat gar nichts auf sich, dass auch die Nicht-Christen, die sich gegen Christen gerecht und wohlthätig erwiesen haben, unter die zur Erbschaft des Reichs Auserwählten aufgenommen werden (25, 34). Selbst die Offenbarung Johannis kennt ja 21, 24 Heiden, die im Licht des neuen Jerusalem wandeln. Und es ist ganz in der Ordnung, dass der Bearbeiter seine Schilderung der Wiederkunft des Messias, welcher nach ihm ebensowohl der Richter als die Hoffnung der Heiden sein wird (12, 18. 21), mit diesem Gericht über die ganze ausser-christliche Menschheit beschliesst. Auch in dieser Ausdehnung des Gerichts zeigt

Digitized by Google

sich sein über die Schranken der jüdischen Volksthümlichkeit hinausgehender Gesichtskreis, für welchen gerade die Zerstörung des jüdischen Tempels als das Hauptzeichen der nahen Wiederkunft, und die Predigt des Evangelium in der ganzen Welt als die nothwendige Bedingung derselben gilt. Weiss die Grundschrift von allem Diesen noch nichts, wie denn selbst der Apostel Johannes noch während des jüdischen Kriegs an eine Erhaltung des Tempels glaubte (Offbg. Joh. 11, 1 f.): so begreifen wir es, dass der Bearbeiter nach dem Eintritt jenes Ereignisses, welches für ihn noch in der nächsten Vergangenheit liegt (24, 29, vgl. auch 24, 33), Veranlassung hatte, die veränderte urchristliche Erwartung in dieser Rede ausführlich darzulegen. Dieselbe ist trotz aller Eigenthümlichkeit ihres spätern Standpuncts der Aussendungsrede Cap. 10 deutlich nachgebildet [1]). Und da Jesus schon 23, 34 f. von seinen Gesandten gesprochen hatte (*διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας κτλ.*), so ist es eine sehr einfache und wahrscheinliche Annahme, dass die Cap. 10 zu früh gestellte, ihrem Inhalt nach eschatologische Aussendungsrede (vgl. 10, 16 *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων*) in der Grundschrift unmittelbar auf Cap. 23 folgte, also gerade da stand, wo der Bearbeiter ihr Nachbild eingeschaltet hat.

6. Das Leiden und Auferstehen Jesu Cap. 26—28.

Nach diesen Reden schreitet die Geschichte schnell *der endlichen Katastrophe* entgegen, welche Jesus schon zwei Tage vor dem Pascha seinen Jüngern voraussagt (26, 1. 2). Das Synedrium will Jesum zwar tödten, aber des Aufsehens halber das Fest vermeiden (26, 3—5). Ehe nun Judas den Synedristen eine bestimmte Gelegenheit eröffnet, Jesum zu fangen (26, 14—16), schiebt unser Evangelium Vs. 6—13 eine Erzählung ein, welche den grössten Abstich gegen die feindselige Berathung bildet, die Salbung in Bethanien. *Köstlin* a. a. O. S. 73 hebt es richtig hervor, dass sie ganz selbständig dasteht; in der That unterbricht sie so sehr den innigen Zusammenhang der Berathung mit dem Verrath, dass man sie schon an sich für eine Einschaltung halten muss. Nach dem Vorhergehenden müssen wir aber als ihren Urheber den Bearbeiter ansehen, dessen Standpunct sich Vs. 13 ganz deutlich durch die Voraussetzung einer Verbreitung des Evangelium in der ganzen Welt verräth. Die schöne Ueberlieferung von einem Weibe, welches Jesum salbte, schien ihm desshalb so wichtig, weil ihre That gewissermassen die Einbalsamirung Jesu zu seinem Tode war. Die Gelegenheit zum Verrath bietet sich dem Judas nach der Paschamahlzeit dar, welche Jesus in der gesetzlichen und üblichen Weise mit seinen Jüngern hält (26, 17—29), wobei er seinen Verräther bezeichnet und dem Mahl die Bedeutung seines feierlichen Abschiedsmahls giebt. Bei dem Auszug auf den Oelberg weissagt er das Aergerniss der Jün-

1) Schon dort ward auf Verfolgungen der Christen hingewiesen (10, 17 f. vgl. 24, 9 f.); schon dort 10, 22 lesen wir *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται*, genau wie 24, 13; schon dort ward die Vergeltung der an den Dienern Christi vollbrachten Wohlthaten verheissen, vgl. 10, 40 f. mit 25, 40. 45.

Digitized by Google

ger, die Verleugnung des Petrus (16, 30—35). Dann folgt, während die drei Hauptapostel in seiner Nähe sorglos schlafen, sein ergreifender Seelenkampf auf Gethsemane (26, 36—46), an welchen sich sogleich die Gefangennehmung mit ihren weitern Umständen schliesst (26, 47—56). Von seinen Jüngern verlassen, wird Jesus zu Kaiphas geführt, wo das Synedrium zum Verhör versammelt ist, und nachdem er sich hier als Messias bekannt hat, wird er des Todes schuldig befunden, der Verspottung preisgegeben, während ihn sein erster Jünger in der Nähe verleugnet (26, 57—75). In der Frühe des Paschatages wird er gebunden dem Statthalter Pilatus überantwortet (27, 1. 2.) — Während man bis hierher in dem einfachen und schlichten Zusammenhang der Erzählung keine andre Zuthat des Bearbeiters bemerken kann, als vielleicht die Andeutungen der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in dem Leiden Christi (26, 24. 56): so ist doch 27, 3—10 die Erzählung von der Reue und dem Selbstmord des Verräthers eine zu starke Unterbrechung des Zusammenhangs, als dass man sie zu der Grundschrift rechnen könnte. Hat *Köstlin* a. a. O. S. 84 auch hier mit Recht die Zusammenhangslosigkeit hervorgehoben, so erkennen wir auf unserm Standpunct den Bearbeiter als Urheber, welcher sich auch in der Anführung Vs. 9 (τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου προφήτου λέγοντος κτλ.) verräth, zumal da dieses Citat sehr wesentlich von den LXX Zach. 11, 12 f. abweicht, und da die Beziehung auf die 30 Sekel des Judas ganz dem bekannten alttestamentlichen Pragmatismus entspricht. Ohne diese Einschaltung fuhr also die ursprüngliche Darstellung fort das Verhör vor Pilatus zu beschreiben, welcher dem durch die Synedristen aufgeregten Volke vergebens die Freilassung Jesu anstatt des Barabbas anbietet und mit Betheurung seiner Unschuld die Kreuzigung Jesu zugiebt (27, 11—26). In diesem Abschnitt hat *Köstlin* a. a. O. gleichfalls richtig die Unterbrechung des Zusammenhangs durch den Traum der Gattin des Pilatus Vs. 19 erkannt, welche dem Statthalter die Unschuld des Gefangenen melden lässt. Ist es zufällig, dass der Bearbeiter dieses Zeugniss für Jesum einer Heidin in den Mund legt? Nach der Verspottung durch die Kriegsknechte (27, 27—31) wird Jesus nach Golgatha abgeführt, wo er in der Mitte von zwei Räubern gekreuzigt, von den Vorbeigehenden verspottet, mit dem Ausruf der Gottverlassenheit verscheidet (27, 32—50). Der Eindruck dieses Todes wird noch erhöht durch das Zerreissen des Vorhangs, Erdbeben, Spaltungen von Felsen, wobei der Bearbeiter Vs. 52. 53 die von *Köstlin* richtig als Einschiebung erkannte Auferweckung der Heiligen aus ihren Gräbern einfügt. So macht das Verscheiden Jesu, bei welchem galiläische Weiber in der Nähe stehen, selbst auf den Hauptmann und die Soldaten den Eindruck, dass er Gottes Sohn war (27, 51—56). Nach dem Begräbniss 27, 57—61 wird für den nächsten Tag die Bewachung des Grabes erzählt, zu welcher die Hohenpriester und Pharisäer den Pilatus bewogen (27, 62—66). Man kann sie allerdings mit *Köstlin* für eine spätere Einschaltung halten, welche dann von dem Bearbeiter herrühren wird. — In dem Bericht der *Auferstehung und Himmelfahrt* Cap. 28 sind die beiden Marien die ersten Zeugen der Auferstehung, durch sie werden die Jünger nach

Digitized by Google

Galiläa gewiesen, ihnen erscheint zuerst der Auferstandene selbst (28, 1—10). Hängt nun aber die Erzählung Vs. 11—15 von der jüdischen Bestechung der Wächter des Grabes zu innig mit der vorher gemeldeten Bewachung des Grabes zusammen, als dass wir hier den Zusatz des Bearbeiters verkennen könnten, so hat derselbe auch in der galiläischen Erscheinung Jesu vor den eilf Aposteln mindestens den von der Grundschrift (10, 5. 6. 15, 24) ganz abweichenden Auftrag eingeführt, alle Heiden zu belehren und zu taufen (28, 19). Muss hier das Eine oder das Andre freilich zweifelhaft bleiben, so genügt es doch, dass wir auch in der Leidens- und Auferstehungs-Geschichte im Allgemeinen noch die Zusätze der Bearbeitung (26, 6—13. 27, 3—10. 19. 52. 53. 62—66. 28, 11—15. 19) von der ursprünglichen Darstellung der Grundschrift ausscheiden können. Auch hier bestätigt sich uns aber deutlich die Grundansicht, dass eine wohl abgeschlossene und zusammenhängende Darstellung unserm Evangelium zu Grunde liegt.

II. Ergebniss über das Matthäus-Evangelium.

Nachdem wir durch Untersuchung des ganzen Inhalts des ersten Evangelium den Ueberblick über das Ganze gewonnen haben, ist es nöthig die gewonnene Ansicht über die Entstehung desselben theils mit andern Ansichten auseinanderzusetzen, theils in ihrem Ergebniss zusammenzufassen, theils endlich mit den äussern Zeugnissen über den Ursprung des Matthäus-Evangelium zu vergleichen.

Die ganze Frage nach den verschiedenartigen Bestandtheilen unsers Evangelium würde sich kaum anders als durch sehr ungewisse und schwankende Hypothesen beantworten lassen (wie es denn auch in der That vielfach der Fall gewesen ist), wenn man keine andern Anhaltepuncte hätte als die vielen Fugen, die das Evangelium so oft zeigt. Es wäre dem beliebigen, durch keine Zuversichtlichkeit der Urheber überzeugungskräftigen Vermuthen Thor und Thür geöffnet, wenn das Evangelium bloss eine zusammengesetzte Sammelschrift wäre, deren Bestandtheile man nur mit *Ewald*'scher Kunst zu rathen vermöchte. Der Faden, welcher uns allein durch das Labyrinth solcher Fugen, Verstösse, Widersprüche u. s. w. hinausführen kann, ist die *Anlage*, an deren Einheit und Zusammenhang sich die Zusammengehörigkeit oder Verschiedenartigkeit des Einzelnen herausstellt, und der geschichtliche und dogmatische *Standpunct*, durch welchen sich das Eine mit dem Andern innerlich zusammenstellt oder von ihm lostrennt. Bei dieser Betrachtung haben wir nur zwei Bestandtheile unterscheiden können, ursprüngliche und hinzugekommene, welche wir nun im Ganzen zu übersehen haben.

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
I, 1—17 Stammbaum Jesu.	
	I, 18—II, 23 Geburt und Kindheit Jesu.
III, 1—IV, 11 Der Täufer Johannes. Die Taufe und Versuchung Jesu.	(III, 3. 14. 15 Die Himmelsstimme; III, 17 verändert).

Digitized by Google

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.

IV, 12. 17—22 Auftreten Jesu in Galiläa, erste Jüngerberufung.

V, 1—VII, 27 Bergrede.

VIII, 1—4 Heilung eines Aussätzigen.

VIII, 14—16 Jesus im Hause des Petrus zu Kapernaum.

VIII, 18—IX, 34 Ueberfahrt nach dem Gebiet der Gadarener nebst Stillung des Sturms, Heilung des Gichtbrüchigen, Berufung des Matthäus, Mahl mit Zöllnern u. Pharisäern, Gespräch über das Fasten, Heilung der Blutflüssigen, Erweckung eines Mädchens, Blindenheilung, Schmähung eines dämonischen Bündnisses.

IX, 36—X, 4 Apostel ausgerüstet und aufgezählt, hier und da überarbeitet.

X, 5—42 Rede über den apostolischen Beruf.

XI, 2—30 Gesandtschaft des Täufers und Rede; vor Vs. 20. 25 wohl Auslassungen.

XII, 1—16 Bruch mit den Pharisäern wegen der Sabbatsfeier.

(XII, 25—45 Einzelnes in den Reden.)

XII, 46—50 Besuch der Verwandten.

XIII, 2—9. 24—33. 44—48. 34 Parabelvortrag.

XIII, 53—58 Verwerfung in Nazaret.

Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.

IV, 13—16 Wohnungsverlegung nach Kapernaum.

IV, 23—25. V, 1 (*ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους*) Einleitung der Bergrede.

VII, 28. 29 Schluss der Bergrede.

(VIII, 1 Der Uebergang.)

VIII, 5—13 Der Hauptmann in Kapernaum.

VIII, 17 Erfüllung einer Weissagung.

IX, 35 Einleitung der Rede an die Apostel, auch IX, 38 und die erste Hälfte von X, 5.

XI, 1 Uebergang zu der Gesandtschaft des Täufers.

XII, 17—21 Erfüllung einer Weissagung.

XII, 22—45 Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer.

XIII, 1 Uebergang zum Parabelvortrag.

XIII, 10—23. 35—43. 49—52 Einschaltungen in den Parabelvortrag.

XIV, 1—36 Herodes, Enthauptung des Täufers, Speisung der 5000, Seewandeln, Wirksamkeit in der Landschaft Gennezaret.

Digitized by Google

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
XV, 1—14 (15—20?) Die Pharisäer über das Händewaschen.	(XV, 15—20 Erklärung einer Parabel?)
XV, 21—28 Das kananäische Weib.	
XV, 29—39 Speisung der 4000.	
XVI, 1—4. 6. (Vs. 5. 7. 8. 10—12?) Zeichenforderung und Sauerteig der Pharisäer.	XVI, 9 (auch Vs. 5. 7. 8. 10—12?) Erwähnung der Speisung der 5000.
XVI, 13—19 Bekenntniss und Seligpreisung des Petrus.	
XVI, 20—28 Verkündigung des Leidens u. Auferstehens, Nachfolge in Selbstverleugnung.	
XVII, 1—13 Verklärung u. Rede über Elias.	
XVII, 14—21 Heilung des Mondsüchtigen.	
	XVII, 22. 23 Zweite Verkündigung des Leidens und Auferstehens.
XVII, 24—27 Entrichtung der Tempelsteuer.	
XVIII, 1—35 Rangstreit, Rede Jesu über Demuth, Rücksicht, Versöhnlichkeit (Vs. 8. 9?).	(Vs. 8. 9 Einschaltung?)
XIX, 1—15 Reise nach Judäa, Gespräch über Ehescheidung und Ehelosigkeit, Segnung der Kinder.	
XIX, 16—30 Der reiche Jüngling, Gespräch über Reichthum und Vergeltung.	
	XX, 1—19 Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg, dritte Verkündigung des Leidens und Auferstehens.
XX, 20—28 Bitte der Söhne des Zebedäus.	
XX, 29—34 Blindenheilung bei Jericho.	
XXI, 1—11 Einzug in Jerusalem.	(Vs. 4. 5 und Verdoppelung des Reitthiers Vs. 2. 3.)
XXI, 12—16 Auftreten Jesu im Tempel.	
XXI, 17—22 Verfluchung des Feigenbaums.	
XXI, 23—32. 45. 46. XXII, 15—46 Streitreden.	XXI, 33—44. XXII, 1—14 eingeschaltete Parabeln.
XXIII, 1—36 Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer.	(XXIII, 1 τοῖς ὄχλοις?) XXIII, 37—39 Schluss der Rede.

Digitized by Google

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
	XXIV. XXV Eschatologische Rede.
XXVI, 1—5 Vorhersagung des Todes, Berathung des Synedrium.	
	XXVI, 6—13 Salbung in Bethanien.
XXVI, 14—16 Anerbieten des Judas.	
XXVI, 17—30 Abschiedsmahl.	(Vs. 24 *καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ*?)
XXVI, 31—35 Gang nach dem Oelberg, Vorhersagung der Verleugnung.	
XXVI, 36—46 Seelenkampf in Gethsemane.	
XXVI, 47—56 Gefangennehmung.	(Vs. 56 Erfüllung der Schrift?)
XXVI, 57—75 Verhör vor Kaiphas, Verurtheilung, Verspottung, Verleugnung des Petrus.	
XXVII, 1. 2 Uebersendung an Pilatus.	
	XXVII, 3—10 Reue und Selbstmord des Judas.
XXVII, 11—18. 20—31 Verhör vor Pilatus, Verurtheilung, Verspottung.	XXVII, 19 Traum der Gattin des Pilatus.
XXVII, 32—51. 54—56 Kreuzigung und Tod Jesu.	XXVII, 52. 53 Auferstehung der Heiligen.
XXVII, 57—61 Begräbniss.	
	XXVII, 62—66 Bewachung des Grabes.
XXVIII, 1—10 Auferstehung, Erscheinung Jesu vor den Weibern.	
	XXVIII, 11—15 Bestechung der Grabwache.
XXVIII, 16—20 Erscheinung Jesu vor den Jüngern und Himmelfahrt.	(XXVIII, 19 verändert, *πάντα τὰ ἔθνη*.)

Durch den Bearbeiter ist aber nicht bloss Neues hinzugefügt, sondern es sind auch die vorgefundenen Bestandtheile öfter an einer andern, zu ihrem Inhalt und zu ihrer Verbindung nicht passenden Stelle gegeben. So die Bergrede C. 5—7, die grossen Reden C. 10. 11. Da wir für die Rede C. 10 bereits die Stellung nach C. 23 ermittelt, und für die Bergrede die Stellung C. 10 als die passendste gefunden haben, so bleibt nur noch die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede C. 11 zu bestimmen übrig. Ist aber C. 14, wo die Enthauptung des Täufers erzählt wird, eine Einschaltung des Bearbeiters, so erhalten wir hier für jenes offenbar zu früh gestellte Stück eine ganz passende Stelle. Es bedarf also nicht gar zu grosser Versuche, um *alle ursprünglichen Bestandtheile* unsers Evangelium in einen *geschichtlichen Zusammenhang* zu bringen.

Digitized by Google

Gehen wir die ursprünglichen Bestandtheile durch, wie sie sich zu der Einheit einer Grundschrift zusammenfügen, so ist dieser Zusammenhang in der Vorgeschichte 3, 1 — 4, 11 ganz erhalten; an dieselbe schliesst sich unmittelbar das erste Auftreten Jesu und die Berufung von vier Jüngern an (4, 12. 18—22). Es hat kein Bedenken, dass nur die Heilung des Aussätzigen 8, 1—4 vor das Auftreten in Kapernaum 8, 14—16 trat. Zwischen dem letzten Stück und dem Abschnitt 8, 18 — 9, 34 fehlt die engere Verbindung. An die Aufzählung der Apostel 10, 1 f. schloss sich wahrscheinlich die Bergrede an, welche den Jüngern die sittlichen Grundsätze Jesu darlegt. Da weder C. 10 noch C. 11 hier seine ursprüngliche Stelle haben kann, so folgte sodann der Zusammenstoss und Bruch mit den Pharisäern 12, 1—16, hierauf in unmittelbarer Verbindung der Besuch der Verwandten 12, 46—50, dann der Parabelvortrag 13, 2—9. 24—33. 44—48. 34, die Verwerfung in Nazaret 13, 53—58. Gerade an diese Zeit der erklärten Feindschaft der Pharisäer, der Unempfänglichkeit der nächsten Volksgenossen schliesst sich die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede Jesu C. 11 passend an, wo die Verwerfung Jesu bereits die Voraussetzung bildet. Von 15, 1 an ist die ursprüngliche Aufeinanderfolge bewahrt, welche man durch einfache Ausscheidung der Zuthaten des Bearbeiters und durch Einreihung der Rede C. 23 an die Stelle der eschatologischen Rede C. 24. 25 erhält. Die Grundschrift hob sogleich nach dem Auftreten Jesu die Bildung eines 10, 1 f. zu seinem Abschluss gekommenen Jüngerkreises, den steigenden Volksruhm und die ebenso steigende Feindschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer hervor. Diese erreicht ihren Abschluss 12, 14, worauf die galiläischen Gegner nur noch in versuchender Absicht zu ihm treten. Auch jene Volksgunst scheint in der Verwerfung in Nazaret 13, 53 f. einen gewissen Wendepunct zu haben. Die sachliche Anordnung, welche die Grundschrift schon 9, 1 f. 12, 1 f. verrieth, tritt recht deutlich seit dem Bekenntniss des Petrus 16, 13 f. bis C. 18 zu Ende hervor, wo Alles unter den Gesichtspunct des künftigen Messiasreichs gestellt ist; ferner 19, 1—30. 20, 20—28, wo die lehrhafte Bedeutung der Erzählungen recht augenscheinlich ist. Nimmt man dazu noch die wohlgeordneten Streitreden und die Leidensgeschichte, so hat man den hinreichenden Beweis, dass schon die ältesten Bestandtheile einen festen Zusammenhang, eine einheitliche Anlage bildeten.

Aber haben wir ein *Recht*, die ältern Reden und Erzählungen in der *Einheit des ursprünglichen* Evangelium zusammenzufassen? Seit *Schleiermacher* haben namentlich *Ewald* und *Köstlin* für die *ältern Reden eine besondre Sammlung* angenommen. Der Letztere hat dieser Annahme eine solche Begründung zu geben versucht (a. a. O. S. 46 f.), dass wir uns um so mehr mit ihm auseinandersetzen müssen, als das hohe Alter der längern Reden (mit Ausnahme von Cap. 24. 25) auch unsre Ueberzeugung ist. 1) Dass die Zusammenstellung der Aussprüche Jesu zu grössern Redeganzen von dem Verfasser der Grundschrift herrühren könne, wird man um so weniger bestreiten können, da derselbe selbst in der Erzählung (16, 13 f., namentlich 19, 1 f.) eine ent-

Digitized by Google

schieden lehrhafte Absicht durchblicken lässt. Soll damit, wie *Köstlin* meint, das Streben des Evangelisten nach chronologischer Genauigkeit unvereinbar sein, so erkennt doch dieser Gelehrte a. a. O. S. 71 f. selbst an, dass die unleugbare Sachordnung für den Evangelisten zugleich auch die richtige Zeitordnung ist. Müssen wir ferner den Bearbeiter von dem Verfasser der Grundschrift unterscheiden, so kommt mindestens ein guter Theil der Stellen, welche *Köstlin* anführt, auf Rechnung des Erstern (3, 1. 4, 23. 9, 35. 14, 1. 17, 22 u. s. w.). Und je weniger sich uns die Behauptung bestätigt hat, dass der Bearbeiter vielfach noch gar keine bestimmte Ordnung vorgefunden habe, desto weniger dürfen wir dem ursprünglichen Verfasser die Anordnung grösserer Redeganzen absprechen. 2) War er überhaupt wohl auf die Anordnung bedacht, so könnte er auch recht gut die Gliederung nach der Siebenzahl (z. B. in den 7 Parabeln, dem siebenfachen Wehe C. 23) eingeführt haben, selbst wenn sich diese Anordnung in der Bergrede, in der Aussendungsrede u. s. w. so schlagend nachweisen liesse, wie *Ewald* und *Köstlin* meinen. 3) Der scheinbarste Grund für die Annahme einer besondern Redensammlung ist die Thatsache, dass die grössern Reden C. 5—7. 10. 23 manche Aussprüche enthalten, welche im Verlauf der Geschichtserzählung wieder vorkommen und hier zum Theil eine bessere Stellung zu haben scheinen. In dieser Hinsicht können natürlich nur diejenigen Wiederholungen in Anschlag kommen, welche sich innerhalb der ältern Bestandtheile selbst finden, da die Wiederkehr von Aussprüchen der Grundschrift bei dem Bearbeiter (vgl. C. 10 mit C. 24. 25) gar nichts beweisen kann. Und wie es weder geschichtlich undenkbar ist, noch gegen die Einheit einer schriftlichen Darstellung schlechthin streitet, dass Jesus manche Bilder, Ausdrücke, Gedanken wiederholt anwendet (z. B. den Schriftsatz ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν 9, 13. 12, 7), so kommen auch hier nur die bedeutendern Wiederholungen in Betracht. Der Ausspruch von der Ausrottung des Aergernisses am eigenen Leibe 5, 29. 30 findet sich auch 18, 8. 9, also innerhalb der angeblichen Redensammlung selbst zweimal. An letzterer Stelle ist er jedoch so störend für den Zusammenhang, dass man, wenn unser Evangelium überhaupt überarbeitet worden ist, hier sehr wohl eine nicht ursprüngliche Einschaltung annehmen kann. Der Ausspruch über die Ehescheidung 5, 31. 32 wird in wesentlicher Uebereinstimmung auch 19, 8. 9 den Pharisäern zur Antwort gegeben. Aber beweist es einen verschiedenen Verfasser, wenn Jesus in der Bergrede den Jüngern allein, auf der Reise nach Judäa den versuchenden Gegnern die wichtige Sache wesentlich mit denselben Worten vorträgt? So hat es vollends gar nichts auf sich, wenn Jesus 10, 15 der Stadt, welche auf seine Apostel nicht hören will, und 11, 23 Kapernaum, weil es auf ihn selbst nicht hörte, ein ärgeres Schicksal als Sodom und Gomorrha ankündigt; und muss man solche Wiederholungen in der „Redensammlung“ selbst ertragen, so wird uns Dasselbe auch in der „Grundschrift“ gestattet sein. So ist der Ausspruch 10, 38. 39 über das Kreuztragen der Nachfolger Jesu und das höhere Leben, welches sie durch Verlust ihres leiblichen Lebens gewinnen werden, in der Anrede an die Jünger 16, 24 f. weiter ausgeführt.

Digitized by Google

Warum könnte das aber nicht schon der Verfasser der Grundschrift gethan haben, da sich nach der Eröffnung des Leidens ein besondrer Anlass zu dieser Ausführung darbot? Was hat es auf sich, wenn Jesus die Pflicht der Selbsterniedrigung zweimal (20, 26. 23, 11) wesentlich mit denselben Worten einschärft? Darf man nicht aus solchen Wiederholungen ebenso gut auf die Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte in der Grundschrift schliessen, wie man in der Wiederholung des Gedankens 13, 12 (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ κτλ.) in 25, 29 den Bearbeiter wieder erkennen darf? Können die Vertreter der Annahme einer besondern Redensammlung selbst aus den Abschnitten, welche sie zu ihr rechnen, nicht alle Wiederholungen hinwegschaffen, und bedenkt man, dass sich die Scheidung der ursprünglichen und der hinzugekommenen Bestandtheile doch nicht in allem Einzelnen sicher vollziehen lässt, dass man z. B. gar nicht wissen kann, ob der Ausspruch 21, 21 über das Bergeversetzen des Glaubens durch den Bearbeiter schon 17, 20 eingeschaltet wurde: so hat die Unterscheidung des ursprünglichen Evangelium von der Bearbeitung gewiss dasselbe Recht wie die Annahme einer besondern Redensammlung. 4) Die Art und Weise, wie Jesus schon in der Bergrede und ebenso 10, 23. 13, 41 als Herr und Weltrichter auftritt, meint *Köstlin*, stimme namentlich bei ersterer gar nicht zu der Art, wie er sich sonst in dem ersten Theil des Evangelium zu erkennen gebe, sondern erkläre sich nur aus einer besondern Redensammlung, welche die Messiaswürde Jesu gleich von vorn herein ausgesprochen werden liess. Aber auf das messianische Gericht weist schon der Täufer 3, 11. 12 hin; und ist die gegenwärtige Stellung der grössern Reden C. 5—7, 10 nicht die ursprüngliche, so ist die Art, wie Jesus sich in der Bergrede ohne bestimmte Angabe seiner Messiaswürde als Herrn und Weltrichter darstellt, von seinem Auftreten in der Geschichtserzählung nicht wesentlich verschieden. Gleich anfangs eignet sich ja der Menschensohn die Macht der Sündenvergebung zu (9, 6), wie er sich 9, 15 als den messianischen Bräutigam voraussetzt[1]). Wird Jesus gleich anfangs (8, 21. 9, 28) als κύριος angeredet, so darf es nicht befremden, dass er sich in der Rede an die Jünger, zumal wenn sie ursprünglich die Stelle C. 10 einnahm, und da sie die lehrhafte Absicht so deutlich hervortreten lässt, noch bestimmter als den κύριος darstellt, welcher nur die Thäter des göttlichen Willens als die Seinen anerkennen wird (7, 21 f.). Ausdrücklich ist hier weder die Messiaswürde noch das Weltgericht Christi ausgesprochen; und da 13, 41 f. überdiess erst dem Bearbeiter angehört, so fällt dieser Grund für die Annahme einer besondern Redensammlung ganz hinweg. Stand die Bergrede ferner ursprünglich frühestens C. 10, so waren schon Aeusserungen der Feindseligkeit von Seite der Schriftgelehrten und Pharisäer (9, 1 f.) vorhergegangen, so dass man nicht behaupten darf, das gegnerische Verhältniss Jesu zu den Pharisäern entwickle sich in der Geschichtserzählung nur ganz allmälig, während er in der Bergrede

1) Im Folgenden vgl. 12, 6, wo der Menschensohn sich über die Heiligkeit des Sabbats stellt.

Digitized by Google

sogleich entschieden den ganzen Gegensatz seiner Lehre gegen die Pharisäer ausspreche. 5) Entscheidend für die Annahme einer besondern Redensammlung würde freilich der von *Köstlin* a. a. O. S. 52 f. behauptete Umstand sein, der eigenthümliche Charakter und die Zeit der längern Reden beweise es, dass sie nur einer ursprünglich für sich bestehenden Schrift angehört haben können. Allein, so vollkommen ich damit einverstanden bin, dass diese Reden (mit Ausnahme von C. 24. 25) ebenso ein strenges Judenchristenthum als auch die Zeitverhältnisse vor der Zerstörung Jerusalems voraussetzen, so muss ich doch genau denselben Standpunct auch in der ursprünglichen Geschichtserzählung bemerken, sowohl im Verhältniss zu den Heiden (8, 34. 15, 24 f. 19, 28) als auch in Beziehung auf die bestehenden jüdischen Verhältnisse (17, 24 f. vgl. 16, 28). Wir sind durchaus nicht berechtigt, die Reden und die Geschichtserzählung nach dem innern Unterschied eines strengen Judenchristenthums und eines petrinischen Universalismus zu trennen; sondern der Unterschied des strengen und des mildern Judenchristenthums geht vielmehr, wie nachgewiesen wurde, sowohl durch die Reden wie durch die Erzählung hindurch und ergiebt uns nur die spätere Bearbeitung einer ältern Grundschrift. 6) Diese Annahme bestätigt sich endlich auch durch die Unmöglichkeit, die längern Reden von der Geschichte auszuscheiden. Auch *Köstlin* sieht sich a. a O. S. 57 f. zu der Annahme genöthigt, den Reden kurze geschichtliche Angaben hinzuzufügen. Dass man aber bei diesem Zugeständniss nicht stehen bleiben darf, ist schon an der Rede C. 11 deutlich zu sehen, wo nicht bloss die Gesandtschaft des Täufers, sondern auch die ganze bisherige Wunder- und Lehrthätigkeit Jesu (11, 4. 5. 21—23) den geschichtlichen Hintergrund bildet. Noch inniger ist die Rede Cap. 18 mit dem Zusammenhang der Geschichte verflochten, da sie den natürlichen Abschluss des ganzen Abschnitts bildet, welcher die galiläische Wirksamkeit enthält. Wer mag es glauben, dass dieser Abschnitt ursprünglich mit 17, 27 zu Ende gewesen sei? Die von 16, 12 an beginnenden Eröffnungen über das Messiasreich würden nicht recht vollständig sein, wenn die Erörterung über den Vorrang in demselben fehlte. Und die Rede Cap. 23 sieht so abschliessend auf das ganze Verhältniss Jesu zu seinen Gegnern zurück, dass man sie kaum anders als am Ende der ganzen Wirksamkeit Jesu vorstellen kann. — Bestätigt sich also die Annahme einer besondern Redensammlung so wenig, so fällt von vorn herein auch die Annahme einer besondern Erzählungssammlung hinweg, welche *Köstlin* für den Urmarkus erklärt, der zugleich gewissermassen der Urmatthäus sein soll. Die Wahrnehmung, dass die Geschichtserzählung des Evangelisten in „zwei Partien" zerfalle, und dass die eine Klasse von Abschnitten durch ihre Abrundung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit, den Fluss der Schilderung, die Pracht der Färbung (lauter *Ewald*'sche Kennzeichen!) von der andern wegen ihres Mangels an Wärme, Lebendigkeit, Kraft und Bedeutsamkeit auffallend absteche, hat sich in der Untersuchung des Inhalts durchaus nicht bestätigt, so dass wir alle weitern Folgerungen *Köstlin*'s a. a. O. S. 85 f. über die mündliche Quelle jener und die schriftliche dieser Klasse ohne

Digitized by Google

Weiteres ablehnen dürfen. Wie es sich auch mit dem Zeugniss des Papias über ein Evangelium des Markus verhalte, es lässt sich weder die ursprüngliche Zusammenhangslosigkeit der meisten Erzählungen bei Matthäus, noch ihr Ursprung aus petrinischer Ueberlieferung beweisen, da wir keinen Grund haben, dem Apostel Petrus eine ausgezeichnete Stellung unter allen Aposteln abzusprechen. So wenig als sich uns die geringste Nöthigung ergeben hat, den kanonischen Markus als Quelle unsers Matthäus zu denken, so wenig, ja noch weniger sind wir berechtigt, ein älteres, verloren gegangenes Markusevangelium als eine Hauptquelle des ersten Evangelium anzunehmen.

Der *Ursprung* unsers Evangelium liegt *vielmehr*, wie es bei keinem andern der Fall ist, in ihm selbst, in dem *Unterschied der Grundschrift und der Bearbeitung*, deutlich vor. Giebt schon die Anlage unsers Matthäus die Fugen einer Ueberarbeitung zu erkennen, so begreift man das Verhältniss dieser beiden Bestandtheile hauptsächlich aus ihrem innern Unterschied. Das strenge Judenchristenthum der Grundschrift weist uns schon an sich auf das palästinensische Christenthum einer sehr frühen Zeit zurück. Es wird ja nicht bloss das unveränderte Fortbestehen des jüdischen Volkslebens und des Tempelcultus (5, 23. 17, 24—27. 23, 2 f.), sondern auch die Beschränkung des wahren apostolischen Christenthums auf die Grenzen der jüdischen Volksthümlichkeit vorausgesetzt (10, 5. 6, 23. 15, 24. 19, 28. 23, 3). Gleichwohl wird andrerseits doch auch der Paulinismus berücksichtigt, so dass man nicht wohl in die Zeit vor 51 oder 52 zurückgehen darf, als Paulus sich zuerst mit den Säulenaposteln über das Verhältniss der Heidenbekehrung zu der Thätigkeit der Urapostel verständigte (Gal. 2, 1 f.). Im Verhältniss zu dem Paulinismus nimmt der ursprüngliche Verfasser noch im Ganzen eine gegnerische Stellung ein. Gehören Diejenigen welche Gebote des mosaischen Gesetzes für aufgehoben erklären und so die Menschen lehren, zwar immer noch auf die niedrigste Stufe des Himmelreichs (5, 19), so wird doch nicht bloss die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes scharf betont, sondern auch der andre paulinische Grundsatz gemissbilligt, das Heiligthum der höchsten Wahrheit den Heiden zu verkündigen (7, 6. 10, 5. 6), welche nur ausnahmsweise und in beschränktem Masse an den Wohlthaten Christi Antheil erhalten (15, 24 f.). Es wird also an dem Paulinismus ebensowohl der Antinomismus und die ausschliessliche Glaubensgerechtigkeit (7, 21 f.), als auch die universalistische Gleichstellung der Heiden bekämpft. Der Verfasser steht noch ganz auf dem Standpunct der Urgemeinde und der Urapostel, wie ihn uns der Galaterbrief C. 2 darstellt, auf welchem man (wie bei Titus) den vollen Eintritt in die Gemeinde des Messias von dem Uebertritt zum Judenthum durch die Beschneidung abhängig machen wollte, die ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν als etwas dem Beruf der nur zu den Juden gesandten ächten Apostel Fremdartiges ansah, was man höchstens dulden könne [1]). War die-

1) Ich verweise hierfür auf meinen Galaterbrief S. 55 f. Es ist wohl zu beachten, dass in der Grundschrift nur das mit Jesu gleichzeitige Geschlecht der Juden wegen seiner überwiegenden Unempfänglichkeit (11, 16 f.) und Ab-

Digitized by Google

ses nachweislich der Standpunct der Urapostel und der Urgemeinde in den Jahren 50—60, so wird man für die in dieser Zeit entstandene Grundschrift kaum einen andern Verfasser annehmen können als, gemäss der Ueberlieferung, *den Apostel Matthäus*. Oder was könnte dieser Annahme im Wege stehen? Die Gründe welche man gegen den apostolischen Ursprung unsers Evangelium anzuführen pflegt [1]), sind theils sehr schwach und aus der parteilichsten Bevorzugung des johanneischen Evangelium hervorgegangen, aus welchem man immer noch in der Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu auf Judäa und in seinem Todestage den Massstab für die Beurtheilung jedes andern Evangelium entnehmen will, theils betreffen sie nur die Bearbeitung, nicht die Grundschrift selbst [2]). Und ist auch in der Grundschrift selbst das Geschichtliche wie das Lehrhafte durch die Eigenthümlichkeit des Verfassers hindurchgegangen, so sind diese Veränderungen des Thatbestandes doch keineswegs so gross, dass wir an ihrem apostolischen Ursprung zweifeln dürften. Dass ein Augenzeuge die Geschichte Jesu ohne Wunder erzählt hätte, wäre bei der Ausdehnung des Wunderglaubens in jener Zeit weit wunderbarer als die Wunder selbst. Wie kann man also von dem Apostel Matthäus eine Vermeidung alles Wunderbaren nur erwarten, zumal wo er selbst nicht zugegen war, wie bei der Taufe und Versuchung? Und theilte er den judenchristlichen Standpunct der Urapostel, so ist es ganz natürlich, dass er auch die Reden und Thaten Jesu in diesem Sinne auffasste und darstellte. Kann Jesus freilich die unverbrüchliche Geltung des mosaischen Gesetzes nicht so behauptet haben, wie wir es Matth. 5, 18. 19 lesen, weil sonst das ganze Auftreten des Paulinismus innerhalb des Christenthums eine Unmöglichkeit gewesen wäre, so hat doch unser Evangelist selbst solche Aussprüche nicht unterdrückt, in denen Jesus in der That eine kritische Stellung zu dem mosaischen Gesetze einnimmt, wie 19, 8, wo er das Ursprüngliche und Ewige von der zeitlichen Rücksicht auf den Zustand des Volks, und 22, 37 f., wo er das Unwesentliche von dem Wesentlichen, in welchem es enthalten ist, unterscheidet. Dass schon diese Darstellung im Allgemeinen wie im Einzelnen einen eigenthümlichen Gesichtspunct der Auffassung verräth, streitet so wenig gegen die Augenzeugenschaft, dass man sich vielmehr wundern müsste, wenn das Gegentheil in jener Zeit der Fall gewesen wäre. Die Augenzeugenschaft, durch welche im Allgemeinen der geschichtliche Werth unsers Evangelium so hoch steht, wird ferner auch gar nicht durch die griechische Abfassung der Grundschrift ausgeschlossen. Wir

hängigkeit von den Schriftgelehrten und Pharisäern das göttliche Strafgericht auf sich zieht (23, 36).

1) Vgl. *de Wette* Einleitung in d. N. T. 5. A. S. 185 f., in gewisser Hinsicht auch *Meyer* Comm. z. Matth. 3. Aufl. S. 3 f.

2) So die nach *de Wette* widersinnige Zeitordnung 14, 13, die unwahrscheinliche Aufstellung und Bestechung der Grabeswächter 27, 62 f. 28, 11 f., die Auferweckung der Heiligen 27, 52 f., die Stellen 21, 7. 39 f. 27, 3—10, an welchen *de Wette* gleichfalls Anstoss nimmt, wie an den Reden 12, 39 f. 13, 11 f. 28, 19. Der Hauptgrund ist hier ja doch immer, dass die eschatologischen Reden 10, 23. 16, 27 f., 24 sich besonders nicht mit johanneischen Aussprüchen Jesu vereinigen lassen!

Digitized by Google

haben in der That nicht nur gar keinen Grund, eine hebräische Abfassung derselben anzunehmen, zumal da sich diejenigen Citate, auf welche *Baur* u. A. wegen der Berücksichtigung des Urtextes diese Behauptung gründeten, als der Bearbeitung zugehörig erweisen; sondern es erhellt aus der Art, wie die Grundschrift durchgängig (nicht einmal mit Ausnahme von 11, 10. 22, 24) die Uebersetzung der LXX zum Grunde legt, vielmehr das Gegentheil. Aber die weite Verbreitung der griechischen Sprache selbst in Palästina lässt sich zur Zeit Jesu nicht bezweifeln [1]).

Nahm die Grundschrift so bestimmt den Standpunct des strengen, gegen die Heidenwelt abgeschlossenen Judenchristenthums ein, so ist die kanonische Bearbeitung sehr erklärlich aus den Veränderungen, welche in der Lage des Christenthums durch die grossen, sich Anerkennung erzwingenden Fortschritte der Heidenbekehrung, durch die gesteigerte Verfeindung mit dem jüdischen Volke, die Zerstörung seiner Hauptstadt und seines Heiligthums bewirkt wurden. Aus diesem Gesichtspunct einer Bestimmung des von den Juden verschmähten Christenthums für die Heidenwelt erklären sich die Haupteigenthümlichkeiten der Bearbeitung. Sind die morgenländischen Magier 2, 1 f. ein Bild der empfänglichen Heidenwelt, so ist der Wirkungskreis Jesu nach 4, 14 f. das halbheidnische Galiläa, dessen Volk die Finsterniss des Heidenthums abbildet. Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa wird durch C. 10. 11 in zwei Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung von Seiten der Juden getheilt. Gerade ein Schriftsteller, welcher die Uebertragung des Gottesreichs von den verstockten Juden zu den Heiden so nachdrücklich hervorhebt (8, 11. 12. 12, 21. 20, 1—16. 21, 33—44. 22, 1—14), für welchen die Heidenbekehrung eine so hohe Bedeutung hat (24, 14. 28, 19), musste eine besondre Veranlassung haben, auf die Bezeugung dieser Thatsache durch das A. T. ein besondres Gewicht zu ihrer Rechtfertigung und Erklärung zu legen. Je mehr er sich von dem positiven Judenthum entfernte, desto strenger hielt er den Zusammenhang der christlichen Thatsachen mit der alttestamentlichen Weissagung fest, auf die er zum Theil selbständig im Urtext zurückging. Obgleich von den meisten Juden verkannt, ist Jesus doch der alttestamentliche Messias, der in seinen Erlebnissen und Thaten dem prophetischen Bilde genau entspricht (1, 22 f. 2, 5 f. 15, 17 f. 23. 4, 14 f. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4 f. 27, 9 f., vgl. 3, 3). Ist es ein Hauptbestreben des Bearbeiters, diese Messianität Jesu überall durchleuchten zu lassen, so ist sie auch schon mit einer höhern Ansicht von dem Wesen und der Macht Jesu verbunden. Wie Jesus durch den heil. Geist schon erzeugt wird, so tritt seine göttliche Macht in solchen Wundern hervor, für welche die einfachere Darstellung der Grundschrift nicht mehr genügte (14, 13—36, vgl. mit 15, 29—39). Hat nun der Bearbeiter von diesem Standpunct aus auch die Ordnung der Grundschrift öfter verändert, so sieht man doch namentlich aus dem Neuen, was er hinzufügte, dass er ihren Inhalt möglichst schonte und das Aeltere

1) Vgl. *Credner* Beitr. I, S. 374 f.

Digitized by Google

neben dem Neuen bestehen liess (C. 10 neben C. 24. 25; 9, 32—34. 16, 1—4 neben 12, 22—45; 15, 29—39 neben 14, 13—36), so dass die apostolische Schrift in dieser Bearbeitung nach allem Wesentlichen enthalten ist[1]). Das Neue aber, was der Bearbeiter hinzufügte, hängt zwar meistentheils bloss mit der Eigenthümlichkeit seines dogmatischen Standpuncts zusammen, weist aber auch zum Theil auf die mündliche Ueberlieferung zurück (26, 13. 27, 8). Ausserdem bezieht sich 28, 15 auf die jüdische Verleumdung des christlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu. Gerade hier verräth der Bearbeiter durch den Ausdruck *καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας*, dass er, obwohl er selbst nach aller Wahrscheinlichkeit ein hellenistischer Jude war, ja auch als Christ noch die Beobachtung des Sabbats festhält (24, 20), doch schon die Juden als in ihrer Gesammtheit ausserhalb des Christenthums stehend denkt, die Christen als Nicht-Juden weiss (12, 43). So setzt der Bearbeiter 24, 45—51 auch bereits eine entwickeltere christliche Gemeindeverfassung voraus. Denn was können die Knechte, welche der Herr über ihre Mitknechte gesetzt hat, anders sein als die Vorsteher der christlichen Gemeinden? Gleichwohl führt uns auch dieser Zug nicht über die Zeit zwischen den Jahren 70 und 80 hinaus, da der Bearbeiter 24, 29 die Wiederkunft Christi noch alsbald nach der Zerstörung Jerusalems erwartet. Und müssen wir auch den Ort der Bearbeitung (vielleicht Aegypten, vgl. 2, 13 f.), unbestimmt lassen, so lässt sich doch wegen der Grundlage der LXX neben selbständiger Rücksicht auf den hebräischen Urtext (namentlich wegen 1, 23, wo aller Nachdruck auf *παρθένος* liegt) die nicht hebräische, sondern griechische Abfassung derselben nicht wohl bezweifeln.

Die hier durchgeführte Unterscheidung der apostolischen Grundschrift und ihrer Bearbeitung findet ihre beste Bestätigung durch *Vergleichung mit andern*, strenger judenchristlichen und palästinensischen *Bearbeitungen*. Das *hebräische Evangelium der Nazaräer* und das *Evangelium der Ebioniten* sind nur andre, von der kanonischen Bearbeitung unabhängige Ueberarbeitungen der apostolischen Grundschrift[2]). Es ist sehr natürlich, dass man in den Ueberresten der Urgemeinde, die sich nach dem Ostjordanland flüchteten, die Schrift des Matthäus in das Aramäische übersetzte und in sagenhafter Weise erweiterte. Aber ist das *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* offenbar eine solche Uebersetzung aus dem Griechischen, wofür ich zwar nicht das ganz richtige מָחָר für *ἐπιούσιον* Matth. 6, 11, wohl aber den Ausdruck בַּר נַגָּן (Sohn unsers Lehrers) für *Βαρβαβᾶν* 27, 16, und die Verbesserung des filius Jojadae statt *υἱοῦ Βαραχίου* 23, 35 anführen möchte, hat es manche Erweiterungen und sagenhaften Ausführungen angenom-

1) Als Spracheigenthümlichkeit des Bearbeiters bemerke ich noch die Formel *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* 8, 12. 13, 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30.

2) Für die einzelnen Bruchstücke dieser Evangelien verweise ich auf die nützliche und sorgfältige Zusammenstellung *Anger's* in seiner Synopsis Evangeliorum Lips. 1851, wo man in dem zweiten Index die genauen Verzeichnisse der einzelnen Stellen findet.

Digitized by Google

men: so lässt sich doch in den erhaltenen Bruchstücken keine Stelle nachweisen, welche Bekanntschaft mit der kanonischen Bearbeitung verriethe. Weiss es Epiphanius nicht zu sagen, ob die Nazaräer die Genealogie beibehalten hatten und die Erzeugung Jesu durch den heil. Geist anerkennen (Haer. XXIX, 7. 9), so lässt sich aus den Angaben des Hieronymus keineswegs schliessen, dass sie die Geburts- und Kindheitsgeschichte Matth. 1, 18—2, 23 kannten. Die Geburt Jesu in Bethlehem stützen sie vielmehr auf eine Auslegung von Hab. 3, 3: Dominus *ab austro* veniet, et sanctus de monte Pharan. Bei Matth. 2, 5 weist Hieronymus mit den Worten sicut in ipso Hebraico legimus nicht auf das Hebräerevangelium, sondern auf den hebräischen Urtext zurück. Dagegen stützt er de vir. illustr. c. 3 seine Meinung von der hebräischen Urschrift des Apostels Matthäus, welche er bei den Nazaräern wiedergefunden zu haben glaubt, auf die von den LXX abweichenden Citate Matth. 2, 15. 23; aber ohne zu sagen, dass sie auch in dem hebräischen Evangelium standen. Und bei dem letztern Citate giebt er in Jes. 11, 1 nur die Meinung der eruditi Hebraeorum an, das quoniam Nazaraeus vocabitur sei aus der Stelle des Jesajas entnommen; womit noch gar nicht gesagt ist, dass diese gelehrten Nazaräer Matth. 2, 23 auch in ihrem eigenen Evangelium lasen. Bei der Taufe Jesu finden wir in dem Evangelium der Nazaräer (bei Hieron. zu Jes. 11, 1) wenigstens noch keine Spur von der kanonischen Bearbeitung Matth. 3, 14. 15. 17, so wenig die Darstellung desselben die ursprüngliche sein kann. Die Auslegung der Nazaräer von Jes. 9, 1, welche Hieronymus mittheilt, hält sich gar nicht an Matth. 4, 14 f., sondern an den Urtext selbst, würde übrigens höchstens die Bekanntschaft späterer Nazaräer mit der kanonischen Bearbeitung beweisen. Wenn Hieronymus ferner zu Matth. 27, 9 bemerkt, er habe die fälschlich dem Jeremias zugeschriebene Schriftstelle wörtlich in einer apokryphischen Schrift des Jeremias gelesen, welche er von einem Nazaräer erhalten hatte, so beweist das eher, dass die Stelle in dem Evangelium dieser Secte noch nicht stand. — Von dem Evangelium der *Ebioniten* wissen wir es aus Epiphanius (Haer. XXX, 14) gewiss, dass es, abgesehen von der Genealogie, welche wenigstens Cerinth und Karpokrates kannten, die Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht enthielt, dass es bei der Taufe Jesu trotz aller Ausschmückungen wenigstens noch die Grundlage des ursprünglichen Berichts verrieth. Selbst wenn hier die dritte Himmelsstimme οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα aus der kanonischen Bearbeitung des Matthäus hineingetragen sein sollte, so lässt sich doch sonst die Aufnahme von Bestandtheilen der kanonischen Bearbeitung mit nichts beweisen; und es lässt sich recht gut denken, dass auch dieses Evangelium als eine selbständige Bearbeitung der apostolischen Grundschrift entstand. — Spuren der kanonischen Bearbeitung lassen sich auch in dem Brief des Barnabas und in dem ersten Brief des römischen Clemens, welche noch dem ersten christlichen Jahrhundert angehören, nicht mit Sicherheit nachweisen [1]). Wohl aber werden Be-

1) Vgl. meine Schrift über die apostolischen Väter, Halle 1853, S. 48 f.

Digitized by Google

standtheile der Bearbeitung in dem Hirten des Hermas vorausgesetzt, dessen Abfassung ich um 120—130 angenommen habe[1]); ferner bei dem Märtyrer Justin und in den clementinischen Homilien[2]).

Gab es also verschiedene Bearbeitungen der Schrift des Apostels, sowohl griechische als auch aramäische, so fällt von hier aus auch auf das vielbesprochene Zeugniss des *Papias* ein neues Licht, welches an der Spitze der ganzen kirchlichen Ueberlieferung steht. Es ist schon das nicht zu übersehen, dass Papias die Erzählung von einem vieler Sünden beschuldigten Weibe mittheilte, welche Eusebius KG. III, 39 in dem Hebräer-Evangelium fand. Warum soll er nicht auch das Hebräer-Evangelium schon gekannt haben? Kannte er aber mehrere, aramäische und griechische, Bearbeitungen des Matthäus, so ist es sehr leicht erklärlich, dass sich bei ihm oder schon bei seinen Gewährsmännern (von welchen übrigens bei dem Matthäus-Evangelium gar nichts gesagt wird) die Meinung bildete, den verschiedenen Bearbeitungen liege eine hebräische Urschrift des Apostels Matthäus zum Grunde. War das Evangelium offenbar zunächst für Hebräer bestimmt, so lag ja die Meinung so nahe, welche sich selbst ohne das Vorhandensein einer aramäischen Ueberarbeitung bei dem Hebräerbrief den Kirchenvätern aufdrängte[3]), eine für gläubige Hebräer verfasste Schrift müsse ursprünglich auch in hebräischer Sprache geschrieben worden sein. Das ist es was Papias a. a. O. sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* So gewiss die *λόγια* welche Matthäus aufzeichnete, nicht etwa eine besondre Redensammlung, sondern ein vollständiges Evangelium bezeichnen sollen, in welchem freilich die Reden Christi, auf die Papias das Hauptgewicht legt, besonders hervortraten[4]), so ist doch dessen ursprünglich hebräische Abfassung um so weniger gegen das Zeugniss unsers ganzen Evangelium festzuhalten, als wir aus dem Dasein einer aramäischen und mehrerer griechischer Bearbeitungen (welche Papias als die verschie-

---

103 f. Wenn im Brief des Barnabas c. 4 gesagt wird: Propter hoc enim Dominus intercidit tempora et dies, ut acceleret dilectus ejus ad haereditatem suam, so sind wir doch keineswegs genöthigt eine Beziehung auf Matth. 24, 22 anzunehmen.

1) Vgl. meine Nachweisungen a. a. O. S. 182 f., wo ich auf Nr. 10 — 13 das Hauptgewicht lege.

2) Vgl. meine Krit. Untersuchungen S. 101 f. 34 f. Es ist überflüssig, hier noch Einzelnes anzuführen. Bei den ignatianischen Briefen, deren Unächtheit ich nach allseitiger Erwägung entschieden behaupten muss, lässt sich der Gebrauch des kanonischen Matthäus nicht wohl bezweifeln: vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 126 f., meine apostol. Väter S. 280 f.

3) Vgl. Clemens v. Alex. bei Eusebius KG. VI, 14.

4) Aus der Vergleichung des vorhergehenden Zeugnisses über das Markus-Evangelium klärt sich der Ausdruck λόγια für ein vollständiges Evangelium hinreichend auf. Soll Markus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα aufgezeichnet haben, so sieht Papias, dem es vor Allem auf die Reden Christi ankommt, doch sogleich über die πραχθέντα hinweg, da er fortfährt ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Was hat es also auf sich, wenn er bei Matthäus von den πράξεις absieht und nur die λόγια als den wesentlichen Inhalt des Evangelium erwähnt? Wie unsicher ist der Schluss auf eine blosse Sammlung von Reden durch den Apostel Matthäus!

Digitized by Google

denen versuchten ἑρμηνεῖαι, ohne einer einzigen den Vorzug zu geben, erwähnt) den Ursprung jener Meinung vollkommen begreifen. Hatte sich aber einmal diese Annahme einer hebräischen Urschrift ausgebildet, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie auch bei Irenäus, Origenes u. s. w. vorgetragen wird. Es genügt, dass wir die völlige Unanwendbarkeit dieser Meinung auf unser erstes Evangelium sicher erkennen, welches, selbst wenn Matthäus nebenbei auch in hebräischer Sprache geschrieben haben sollte, eine durchweg ursprünglich griechische Schrift ist [1]).

1) Auch *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 536 f.) ist mit allem Recht bei Matthäus zu dem Ergebniss eines Widerspruchs der innern Kriterien und der äussern Zeugnisse gekommen, bei welchem man sich nur auf die erstere Seite stellen darf.

Digitized by Google

Das

Evangelium des Markus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Hat man in dem Matthäus-Evangelium zwei verschiedene Bestandtheile erkannt, deren innere Eigenthümlichkeit und ursprünglichster Zusammenhang in dem Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift klar vorliegt, so hat man in diesem Evangelium eine feste Grundlage zur Auffassung des ganzen Abhängigkeitsverhältnisses der Evangelien gewonnen. Könnte unter den beiden andern Synoptikern freilich nur die höhere Ursprünglichkeit des Markus in Frage kommen, da das Lukas-Evangelium von vorn herein eine reiche ältere Evangelienliteratur voraussetzt, so ist doch die Abhängigkeit des Markus von Matthäus nun bereits dadurch entschieden, dass wir die beiden Bestandtheile, welche bei Matthäus zu Hause waren, bei Markus weder in der Vollständigkeit, noch in der äusserlichen und innerlichen Vermittelung, in dem Zusammenhange vorfinden, den sie ursprünglich hatten. Nach den gewonnenen Ergebnissen muss diese Abhängigkeit des Markus von Matthäus sogleich an der Vergleichung solcher Abschnitte einleuchten, welche theils, wie der Parabelvortrag bei Matth. 13, 1—52, die Entstehung der Bearbeitung an der Grundschrift so deutlich verriethen, was bei Markus 4, 1—34 nicht mehr der Fall ist, theils von Markus genau in der Folge beibehalten sind, welche sie in der Bearbeitung bei Matthäus erhielten (Matth. C. 14 vgl. Mark. 6, 14—56). Vergleicht man ferner die Streitreden, Matth. 21, 23 — 22, 46 mit Mark. 12, 1—37, so hat Markus hier wenigstens Vs. 1—12 die Parabel von den aufrührerischen Weingärtnern beibehalten, welche mit der ganzen Auffassungsweise des Bearbeiters unsers Matthäus so wesentlich zusammenhängt, dass sie nur aus jenem Evangelium entlehnt sein kann, innerhalb dessen sich ihre ursprüngliche Aufnahme so vollständig erklärt. Es braucht nur noch an Matth. C. 24. 25 erinnert zu werden, wovon Markus C. 13 wenigstens die erste Hälfte beibehalten hat. Dasselbe lässt sich leicht von Lukas beweisen. Urtheilt man über die Abhängigkeit der einen von der andern Darstellung nach dem Grundsatze, dass die Ursprünglichkeit nur auf der Seite sein kann, wo sich uns die äussere und innere Entstehung des Inhalts klar enthüllt, während sie sich in der abgeleiteten Darstellung nicht aus ihr selbst erklärt, so kann man über die Abhängigkeit des Markus und Lukas von Matthäus nicht im Zweifel sein.

Da nun aber die beiden Darstellungen des Markus und des Lukas wieder unter sich in einem so nahen und innigen Verwandtschaftsver-

Digitized by Google

hältnisse stehen, dass sie sich in sehr wesentlichen Abweichungen von Matthäus berühren, so ist es die weitere Frage, *welches von diesen beiden Evangelien dem Matthäus zunächst steht* und unmittelbar auf seiner Grundlage entstand. Diese Frage ist für die ganze Auffassung der synoptischen Evangelien entscheidend, weil dasjenige Evangelium, welches auf Matthäus zunächst folgte, auch die weitere Grundlage des dritten synoptischen Evangelium sein muss. In dieser Hinsicht ist seit *Griesbach* und *Saunier* die Annahme ziemlich herrschend geworden, dass Markus nicht bloss den Matthäus, sondern auch den Lukas zu seiner Voraussetzung habe. Aber gerade die sklavische Abhängigkeit, welche man dem angeblichen Epitomator Markus zuschrieb, konnte vor einem tiefern Eindringen in seine so sehr übersehene innere Eigenthümlichkeit nicht bestehen; und je einfacher sich alle wesentliche Abweichungen von Matthäus *aus der innern Anlage und dem selbständigen Zwecke des Markus* erklärten, desto nothwendiger ergab sich die Behauptung, dass das Markus-Evangelium eine höhere Ursprünglichkeit als das des Lukas habe, bei welchem sich die gemeinsamen Abweichungen von Matthäus eben nicht aus dem beseelenden Zweck der Anlage vollständig erklären lassen, dass es also den *vermittelnden Uebergang der evangelischen Geschichtschreibung von Matthäus zu Lukas* darstelle [1]). Diese Ansicht hat jedoch namentlich von *Baur* in seiner Gegenschrift über das Markus-Evangelium eingehenden Widerspruch erfahren [2]). Während aber D. *Baur* auf der Höhe seiner qualitativen Auffassung, welche sich ihres unendlichen Vorzugs vor der niedrigen quantitativen Auffassungsweise Andrer vollkommen bewusst ist, über das Verhältniss des Markus und Lukas so im Reinen ist, dass ihm die Evidenz der Griesbach'schen Ansicht nicht einmal einem fernern Zweifel zu unterliegen scheint, so ist dieses bei *Köstlin* keineswegs der Fall. Ist es schon anzuerkennen, dass *Köstlin* a. a. O. S. 191 f. sich wenigstens ernstlich Mühe giebt, die Abweichung der lukanischen Darstellung von Matthäus aus ihrer innern Anlage eingehend zu erklären, so kann man sich noch mehr das Zugeständniss aneignen, dass die von Matthäus abweichende Anordnung der galiläischen Wirksamkeit nur im Ganzen, aber nicht in allen Einzelheiten aus dem Plan des Lukas abgeleitet werden könne (a. a. O. S. 332). Schliesst *Köstlin* nun gleichwohl aus dem Umstand, dass jede Synopsis die Verarbeitung des Matthäus und des Lukas bei Markus zeige (wie wenn Andre nicht einmal die synoptischen Darstellungen eingehend verglichen hätten!), auf eine combinirende Benutzung jener beiden Evangelien, und erscheint ihm die Durchführung der Unabhängigkeit des Markus von Lukas als ein ganz einseitiges und par-

1) Vgl. für das Einzelne meine Schrift: Das Markus-Evangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter, Leipz. 1850. Dazu vgl. meine „Neue Untersuchung über das Markus-Evangelium", Theol. Jahrb. 1852, Heft 1, S. 102 — 132, Heft 2, S. 259 — 293.

2) Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Charakter, Tüb. 1851, dazu vgl. *Baur's* „Rückblick auf die neuern Untersuchungen über das Markus-Evangelium", Theol. Jahrb. 1853, Heft 1, S. 54 f., auch die Schrift: Das Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 24.

Digitized by Google

teiliches Verfahren (a. a. O. S. 284): so giebt er doch selbst a. a. O. S. 334 f. zu, dass die Erklärung des Markus-Evangelium aus den beiden andern Synoptikern nicht überall ausreiche, und kommt auf diesem Wege zu der Behauptung, dass der Urmarkus, welcher schon eine Hauptquelle des Matthäus gewesen sein soll, auch dem kanonischen Markus zum Grunde liege. So sollen wir bei Markus die doppelseitige Beschaffenheit anerkennen, dass er nach manchen Beziehungen Matthäus und Lukas gegenüber als der Selbständigere und Ursprünglichere, nach andern aber doch wieder nur als ein späterer Compilator erscheine, dass in dem Verhältniss des Markus zu Matthäus die Abhängigkeit bald auf dieser, bald auf jener Seite sei. Da sich uns jedoch bei Matthäus die Abhängigkeit von Markus auch nicht im Geringsten bestätigt hat, so fragt es sich, ob wir ein älteres Markus-Evangelium in *dieser* Weise selbst vor Matthäus annehmen dürfen; und da dieser Urmarkus schon neben Matthäus unter den Quellen des Markus steht, so liegt die Frage sehr nahe, ob die Hinzuziehung des Lukas zur Erklärung des Markus überhaupt nöthig ist. Hat sich uns nun die Voraussetzung eines ältern Markus wenigstens für Matthäus gar nicht bestätigt, so bleibt es die Hauptfrage, *ob das Verhältniss des Markus zu Matthäus ohne Vermittelung des Lukas zu begreifen ist, oder nicht.* In dem erstern Falle ergiebt sich bei der innigen Berührung des Markus und Lukas sehr leicht die Abhängigkeit des dritten Evangelisten von dem zweiten, und der Uebergang der evangelischen Geschichtschreibung von dem judenchristlichen Matthäus zu dem paulinischen Lukas wird in jeder Hinsicht stetig vermittelt, während er in dem zweiten Falle jeder innern Vermittelung entbehrt. Die Entscheidung kann auch hier nur auf einer richtigen Auffassung des ganzen Inhalts beruhen.

I. Der Inhalt des Markus-Evangelium.

A. Die Vorgeschichte Cap. 1, 1—13.

Markus scheint sich in der Vorgeschichte noch wesentlich an das ursprüngliche Matthäus-Evangelium anzuschliessen, eine blosse Abkürzung desselben zu geben. Mit Uebergehung der Genealogie wird als der Anfang der evangelischen Geschichte erst das Auftreten des Täufers hervorgehoben. Doch zeigen sich schon hier Einflüsse und Spuren der kanonischen Bearbeitung des Matthäus, auf welche Vs. 3 das Citat von Jes. 40, 3 zurückzuweisen scheint; mit welchem überdiess noch aus Matth. 11, 10 die von Jesus selbst auf den Täufer angewandte Stelle Mal. 3, 1 (wesentlich mit derselben Abweichung vom Urtext und den LXX, wie bei Matthäus) verbunden wird. Diese Zusammenstellung der beiden Schriftstellen über den Täufer ist so wenig, wie *Ritschl* meint [1]), ein Zeugniss für die höhere Ursprünglichkeit des Markus im Vergleich mit Matthäus, dass sie vielmehr das Gegentheil beweist. Eine Abweichung von der sonstigen Gewohnheit des Mat-

1) Theol. Jahrb. 1851, S. 519 f.

Digitized by Google

thäns sind diese beiden Citate keineswegs, weil es seine Gewohnheit ja gar nicht ist, ausserhalb der Reden Jesu nur nach dem Urtext zu citiren (vgl. z. B. Matth. 1, 23). Bei Markus, welcher die ausdrücklichen Beziehungen auf das A. T. sonst zurücktreten lässt, soll der Anfang der evangelischen Geschichte, das Auftreten des Täufers, recht bestimmt an die alttestamentliche Weissagung angeknüpft werden. Markus stellt ferner bei Johannes die Taufe voran, welche auch der eigentliche Inhalt seiner Predigt ist (1, 4); er lässt die Strafrede des Täufers gegen die Pharisäer und Sadducäer aus, behält nur seine Hinweisung auf die baldige Ankunft des Gewaltigern bei, welcher anstatt des Wassers mit dem heiligen Geiste taufen wird (Vs. 7. 8). Mit Beseitigung aller andern geschichtlichen Beziehungen erscheint der Täufer nur als Vorläufer des Messias, seine Wassertaufe als das niedere Vorbild der messianischen Geistestaufe. Sehr einfach und kurz wird auch die Taufweihe Jesu Vs. 9—11 erzählt, wobei die Himmelsstimme noch eine Anrede an Jesum selbst ist. Den Schluss dieses Abschnitts bildet auch bei Markus Vs. 12. 13 die Versuchung Jesu, der sich 40 Tage in der Wüste aufhält, versucht von dem Satan. Dieses Evangelium gleitet also über Alles, was Jesum bei Matthäus in menschlicher Schwäche zeigt, gänzlich oder bloss andeutend hinweg, über das 40tägige Fasten, den Hunger und das Versuchtwerden, um ihn, gleich Adam im Paradiese, bei den Thieren verweilen und (was bei Matthäus erst Folge der bestandenen Versuchungen ist) von den Engeln Gottes bedient werden zu lassen. Der leibliche und geistige Wüstenkampf des Messias wird in einen möglichst paradiesischen Verkehr mit dem Teufel (welcher der alttestamentlichen Schlange entspricht), den Thieren und den himmlischen Engeln umgewandelt. Aus dieser namentlich von *Baur* [1]) ganz mit Recht hervorgehobenen paradiesischen Wendung der Erzählung erklärt es sich auch, dass Markus über die menschliche Abstammung Jesu stillschweigend hinweggeht, weil das Auftreten Jesu bei ihm als ein neuer Anfang der menschlichen Geschichte, als ein Gegenbild des verlorenen paradiesischen Zustandes erscheinen soll.

B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 1, 14—9, 50.

1. Der erste, durchaus günstige Eindruck Jesu 1, 14—45.

Es entspricht ganz der Vorgeschichte des Markus, dass Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa nicht sowohl mit einer Aufforderung zur Busse (Matth. 4, 17), sondern vielmehr zunächst mit der durchaus frohen Botschaft, mit dem εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ auftritt, dass die Zeit erfüllt, das Gottesreich herangenaht sei, woran sich dann allerdings die Ermahnung zur Busse und zum Glauben anschliesst (1, 14. 15). Und diese frohe Botschaft findet zuerst Glauben bei den vier galiläischen Fischern, welche Jesus an dem galiläischen See beruft (1, 16—20). Ist die Armuth des Petrus in der

1) Krit. Untersuch. S. 540.

Digitized by Google

Ueberlieferung bewahrt [1]), so wird hingegen bei den Söhnen des Zebedäus der Wohlstand ihres Hauses durch die Erwähnung der Lohnarbeiter angedeutet. Die neue Lehre findet ferner auch in Kapernaum Anerkennung, wohin Jesus bei Markus 1, 21—34, wie in dem ursprünglichen Matthäus, sogleich nach der Berufung der ersten Jünger zieht. Ehe er jedoch in das Haus des Simon geht, tritt er am Sabbat in der Synagoge dieser Stadt auf (1, 21—28). Macht hier seine Lehre schon an sich denselben Eindruck, wie bei Matth. 7, 28. 29 die Bergrede, so erreicht dieser Eindruck der „neuen Lehre" vollends seine höchste Spitze durch eine Teufelaustreibung, in welcher sie ihre Wunderkraft und Obmacht über das böse Geisterreich recht augenfällig kundthut. Der böse Geist eines Besessenen erkennt sogleich das wahre Wesen Jesu, wie es Matth. 8, 29 erst auf dem heidnischen Gebiet der Gadarener der Fall war, die Gefahr der Vernichtung, welche dem Dämonenreich von dem Heiligen Gottes her droht. Der böse Geist folgt dem Gebote Jesu, zu verstummen und auszufahren; aber bei diesem Ausfahren zeigt er noch seine ungeschwächte Kraft durch das Hinundherreissen des Menschen und ein lautes Geschrei. Je kräftiger also der böse Geist ist welcher sich dem Gebot Jesu fügen muss, desto mehr erstaunt das Volk über die Macht der „neuen Lehre", sogar den unreinen Geistern zu gebieten, und der Ruf Jesu verbreitet sich sogleich in der ganzen Umgegend von Galiläa. In dieser über Matthäus hinausgehenden Erzählung stellt sich uns die Eigenthümlichkeit des Markus so schlagend dar, dass man über ihre Ursprünglichkeit im Vergleich mit Lukas (4, 31—37) nicht zweifelhaft sein kann. Es soll der erste Eindruck des öffentlichen Auftretens Jesu offenbar *durchaus günstig* erscheinen; und die Ausführung dieses Gesichtspuncts lässt gerade die eigenthümlichsten Anschauungen unsers Evangelisten hervortreten. Mit lautem Geschrei lässt Markus auch sonst (3, 11. 5, 7. 9, 26) die Dämonen aus den Menschen reden und ausfahren; mit lautem Geschrei giebt Jesus 15, 37 seinen Geist auf. Es ist ganz der judenchristlichen Anschauungsweise gemäss, dass Markus 1, 23 schon die Anrede des Dämon als ein Geschrei darstellt [2]). Dasselbe gilt auch davon, dass er das Wunder der Teufelaustreibung noch in das innigste Verhältniss zu der *καινὴ διδαχή* Jesu setzt, dass er es 1, 27 als die augenfälligste Beglaubigung der neuen Lehre erscheinen und bei dem Volke den entscheidenden Eindruck hervorbringen lässt. Diese Zusammengehörigkeit der Lehre und des Wunders ist bei Markus recht eigentlich zu Hause (vgl. 1, 38. 39. 3, 14. 15. 6, 2. 7. 12. 13. 16. 17. 18. 20), wie sie uns in den pseudoclementinischen Schriften begegnet [3]). Je mehr diese Züge die Spitze der ganzen Erzählung

1) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 339.

2) Vgl. Clem. Hom. IX, 19, wo Petrus von den Dämonen sagt Ἴσασιν γὰρ τοὺς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ. διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν, ὥσπερ ἐχθὲς ἑωράκατε, πῶς ἐμοῦ ἀναθεμένου μετὰ τὴν προσομιλίαν εὔξασθαι ὑπὲρ τῶν πασχόντων αὐτὰ τὰ πάθη τῇ πρὸς τὴν θρησκείαν τιμῇ ἀνέκραγεν, βραχεῖαν ὥραν στέξαι μὴ δυνηθέντα.

3) Clem. Recogn. I, 6. 8. Hom. I, 6. 10. Namentlich wird Hom. I, 6 von Jesu gesagt τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν, ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει, πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει

Digitized by Google

bilden, desto sicherer haben wir hier bei Markus eine ursprüngliche Darstellung, welche zwar in dem Eindruck des Lehrvortrags noch eine Beziehung auf Matth. 7, 28. 29 durchblicken lässt und in der Teufelaustreibung die drei Heilungswunder des Matthäus 8, 1—16 gewissermassen zusammenfasst, aber unverkennbar dem Bericht des Lukas 4, 31 f. zum Grunde liegt [1]). Beginnt Jesus also in Kapernaum so glänzend sein öffentliches Auftreten, so deutet Markus weiter an, dass diese Stadt die Heimathsstadt Simon's war. Er allein sagt ja 1, 29, Jesus sei sogleich mit den Jüngern εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου gegangen. Ist das Haus also dem Simon mit seinem Bruder gemeinsam, so ist hierdurch zwar Niemand gezwungen dasselbe als das väterliche Haus Simon's zu denken; man kann es vielmehr auch mit D. *Baur* a. a. O. S. 58 für der Schwiegermutter des Petrus gehörig erklären, der sich also nur hineingeheirathet und seinen Bruder Andreas nach sich gezogen haben würde. Wohl aber geben solche Abweisungen des Petrinismus unsers Evangelisten den deutlichsten Beweis, dass es auch Ansichten giebt, welche sehr gezwungen sind, weil sie sich gegen das Natürliche und zunächst Liegende gewaltsam sträuben. In der Wohnung Simon's erfolgt also die Heilung seiner Schwiegermutter, so dass sie ihnen (Jesu und seinen Jüngern) sogleich aufwarten kann (1, 29—31). In derselben Oertlichkeit schliessen sich die Abendheilungen an, bei welchen Markus noch bestimmter hervorhebt, dass die ganze Stadt vor der Thür versammelt war, und dass Jesus die Dämonen nicht reden liess, weil sie ihn kannten (1, 32—34). Hat Jesus also die Aufmerksamkeit der ganzen Stadt auf sich gezogen, so ist es begreiflich, dass man ihn am nächsten Tage aufsucht, als er in aller Frühe in eine wüste Gegend entwichen ist. Gehen ihm auch nur Simon und seine Begleiter, die vier bereits berufenen Jünger, nach, so ist doch seine Rückkehr der Wunsch der ganzen Stadt (1, 37). Gleichwohl kehrt Jesus nicht sogleich zu der Petrus-Stadt zurück, sondern er zieht in die umliegen-

---

μόνη, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν. Ueber den Eindruck der Teufelaustreibungen nach einem Lehrvortrag vgl. Clem. Hom. VIII, 24, wo die Zuschauer durch den Eindruck solcher Wunder gläubig werden.

1) Lukas begründet schon 4, 32 den Eindruck der διδαχὴ nicht so vollständig wie Matthäus und Markus, und lässt bereits hier den λόγος hervortreten (ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ), welcher bei dem Eindruck der Wunderthat Vs. 36 ganz an die Stelle der καινὴ διδαχὴ des Markus tritt. Will Lukas offenbar statt der διδαχὴ des Markus, welche selbst den Dämonen gebietet, den doppelsinnigen Ausdruck λόγος wählen, der sowohl die Lehre als auch das wunderthätige Wort bedeutet, so ist diese Aenderung nur daraus erklärlich, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung der Teufelaustreibung fremd geworden ist, wie aus Vergleichung von Luk. 4, 44 mit Mark. 1, 39 deutlich erhellt. Und darf ich mir, auch nach *Baur*'s Zurechtweisung Theol. Jahrb. 1853, H. 1, S. 68, ein Urtheil über Etwas zutrauen, was mehr als „quantitativ" ist, so scheint mir die ohnehin geschichtlich nachweisbare Anschauung des Markus von der Wunderbeglaubigung die alterthümlichere und natürlichere, der doppelsinnige Ausdruck des Lukas später und künstlicher zu sein. Anstatt den Dämon mit Geschrei ausfahren zu lassen, bemerkt Lukas 4, 35 bloss, dass er dem Menschen keinen Schaden that; und Vs. 37 lässt er das bezeichnende εὐθὺς des Markus aus, so dass der Eindruck dieses Auftretens überhaupt nicht mehr so schlagend hervortritt.

Digitized by Google

den Ortschaften, um hier seinem Berufe gemäss zu predigen. So lehrt er also in den Synagogen von ganz Galiläa, indem er seine Predigt mit Teufelaustreibungen begleitet (1, 38. 39). Hier lässt Markus 1, 40—45 die Heilung des Aussätzigen folgen, welche Matth. 8, 1 f. bei dem Herabsteigen vom Berge mittheilte. Ohne die Oertlichkeit genauer anzugeben, die man nach Vs. 43. 45 als ein Haus vorstellen muss, lässt er den Aussätzigen sogleich nach der Heilung mit der Bedrohung ausgetrieben werden, Niemandem etwas zu sagen, sondern vielmehr das Reinigungsopfer zum Zeugniss für die Leute darzubringen. Will Jesus also offenbar die Heilung geheim halten, so geschieht doch gerade das Gegentheil, da der Geheilte die Sache um so mehr verbreitet, so dass Jesus selbst in den Wüsteneien, wo er sich aufhält, von allen Seiten her aufgesucht wird. Im Unterschiede von Matthäus lässt Markus hier also deutlich den steigenden Volksruhm, den zuerst so günstigen Eindruck Jesu hervortreten, welcher die Hauptabsicht seiner ganzen Darstellung ist (1, 22. 27. 28. 33. 37. 45).

2. Der erste Gegensatz der Pharisäer und Schriftgelehrten 2, 1—3, 6.

Um so mehr bezeichnet das zweite Auftreten Jesu in Kapernaum einen deutlichen Wendepunct, weil es im Gegensatze zu der noch immer fortdauernden Volksgunst zuerst den *Gegensatz der herrschenden Secten* hervortreten lässt, welcher sich durch den ganzen Abschnitt hindurchzieht und in dem Vernichtungsplan der Pharisäer seinen endlichen Abschluss erreicht (2, 1—3, 6). Auf der einen Seite zeigt sich daher noch die Volksgunst, als sich in Kapernaum das Gerücht von der Ankunft Jesu verbreitet. Nur bei Markus versammelt sich die Volksmenge um das Haus und hört die Predigt Jesu. Wegen dieser Volksmenge kann der Gichtbrüchige auch nicht mehr so einfach wie Matth. 9, 2 auf seinem Lager zu Jesu gebracht werden, sondern die vier Träger müssen das Dach des Hauses abdecken, um das Bett des Kranken hinabzulassen. Bei dem Anstoss der Schriftgelehrten an der Aeusserung Jesu und seiner Antwort hebt Markus 2, 8 noch das höhere πνεῦμα hervor, in welchem Jesus die Gedanken seiner Gegner erkennt. Zieht Jesus nun, wie bei Matthäus, von Kapernaum nach dem galiläischen See, so bringt Markus wieder das Volk hinzu, welches ihm Veranlassung zur Belehrung giebt (2, 13); auch bezeichnet er diesen Auszug an den See durch πάλιν mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf 1, 16 als den zweiten. So gewinnt Jesus ebendaselbst, wo er seine vier ersten Jünger fand, an dem Zöllner, welchen Markus Levi, Sohn des Alphäus, nennt (2, 14), einen neuen Jünger. In dem Hause des Levi, wie hier bestimmter angegeben wird, erfolgt nun das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Pharisäern, deren grosse Anzahl im Gefolge Jesu Markus 2, 15 nachdrücklich bemerkt. Als Jesus den Pharisäern, welchen Markus die Schriftgelehrten hinzufügt, über seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern geantwortet hat (2, 15—17), wird an ihn, da die Johannisjünger nebst den Pharisäern gerade fasten, die Frage gerichtet, warum seine Jünger dieses Fasten unterlassen, und Jesus antwortet 2, 18—22 wesentlich wie bei Mat-

Digitized by Google

thäus. Markus ist also bis hierher, nur mit wiederholten Hervorhebungen des Volkszudrangs 2, 2. 4. 13. 15, dem Matthäus 9, 1—17 treu gefolgt. Um so mehr weicht er aber im Folgenden von der Ordnung des Matthäus ab, indem er sogleich zu den beiden Erzählungen Matth. 12, 1—14 übergeht, in welchen die Pharisäer an der Nichtbeobachtung der herkömmlichen Sabbatfeier Anstoss nehmen. Bei dem Aehrenraufen der Jünger ist nur das von höherer Wichtigkeit, dass Markus, wahrscheinlich weil der Tempelcultus zu seiner Zeit nicht mehr bestand, die Berufung Jesu auf die Sabbatthätigkeit der Priester und auf Hos. 6, 6 (Matth. 12, 5—7) auslässt, dafür aber dem Ausspruch über den Menschensohn als Herrn des Sabbats die Bemerkung voraufschickt, dass der Sabbat überhaupt nur um des Menschen willen da sei, worin die Folgerung liegt, dass die Sabbatfeier wenigstens kein Zwang der Menschen werden darf. Bei der Sabbat-Heilung in der Synagoge hebt Markus mit Zurückbeziehung auf 1, 21 durch πάλιν die Wiederholung dieses Auftretens in der Synagoge hervor. Eigenthümlich ist ihm hier 3, 5 der Zorn und die Betrübniss Jesu über die Herzensverstocktheit seiner Gegner. Endlich lässt Markus mit den Pharisäern auch die Anhänger der herodischen Dynastie den Plan fassen, Jesum zu vernichten (3, 1—6). — Es ist klar, dass Markus in diesem ganzen Abschnitte neben der fortdauernden Volksgunst den Gegensatz der herrschenden Parteien und Schulen zusammenfasst und bis zu seinem Abschlusse in dem Vernichtungsplan der Gegner fortführt. Je deutlicher dieser sachliche Gesichtspunct im Unterschied von dem vorhergehenden Abschnitt hervortritt, desto einfacher erklärt es sich auch, dass Markus bei Matthäus die Abschnitte 8, 18—34. 9, 8—11, 30 überging, weil sie seinem Zwecke nicht dienten, die steigende Feindschaft gegen Jesum hervorzuheben, dass er also in dieser Absicht die beiden getrennten Abschnitte Matth. 9, 1—17 und 12, 1—14 zusammenstellte. Nähert er sich in dieser Weise auch wieder der Grundschrift des Matthäus an, in welcher die Reden Cap. 10. 11 noch nicht zwischen jenen beiden Abschnitten standen: so unterscheidet er sich doch von derselben dadurch, dass er den Gesichtspunct jener allmäligen Steigerung einseitig und mit Ausschluss andrer geschichtlicher Beziehungen durchführt.

3. Apostelernennung, Schmähung und Verkennung Jesu 3, 7—35.

Nach dieser Zuspitzung der Feindschaft gegen Jesum macht der Abschnitt Mark. 3, 7—35 zuerst wieder einen günstigern Eindruck (bis Vs. 19). Jesus geht wieder mit seinen Jüngern an den See, wohin ihm viel Volk nachfolgt, aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa, Tyrus und Sidon, weil es den Ruf Jesu vernommen hat. Schon bei Matth. 12, 15 f. hatte sich Jesus ja vor der Feindseligkeit der Pharisäer zurückgezogen, und es war ihm viel Volk nachgefolgt. Markus bleibt aber bei dieser unbestimmten Angabe der Volksmenge nicht stehen, sondern schliesst sich hier offenbar an die Einleitung der Bergrede bei Matth. 4, 25 an, wo schon Volkshaufen aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa, Peräa nebst der Verbreitung des Rufs Jesu

Digitized by Google

in ganz Syrien (4, 24) erwähnt waren. Hiervon fehlt bei Markus nur die Dekapolis, dagegen sind Judäa, Tyrus und Sidon hinzugekommen, wovon Lukas (ausser Idumäa und Jerusalem) Tyrus und Sidon 6, 17 beibehalten hat. Es ist ganz in der Weise des Markus, durch solche Erweiterungen von Matth. 4, 25 den Volkszudrang so gross als möglich zu schildern. Nur hat er freilich in diesem Bestreben den natürlichen Zusammenhang, in welchem die Zurückziehung Jesu bei Matthäus mit der vorhergehenden Berathung der Pharisäer steht, aufgegeben. Es ist nicht mehr das vorher, bei dem Vorfall in der Synagoge gegenwärtige Volk, welches Jesu auch in die Einsamkeit nachfolgt; durch einen so grossen Zulauf verliert der Aufenthalt Jesu am See den Charakter einer Zurückziehung vor seinen Gegnern. Ganz ähnlich, wie bei dem Parabelvortrag Matth. 13, 2, muss Jesus ein Schiff am Ufer bereit halten lassen, weil ihn die Menge, die geheilt werden will, fast erdrückt. Daneben lässt Markus auch die unreinen Geister (nämlich die von ihnen Besessenen) vor Jesu niederfallen und ihn mit Geschrei als Sohn Gottes anreden. Hierdurch ist der Evangelist in den Uebelstand verfallen, dass er das Verbot Jesu, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν, ähnlich wie 1, 34 auf die Dämonen beziehen muss, obgleich es ganz unnütz war, wenn die Dämonen schon vor einer so grossen Volksmenge geredet hatten. Gerade dieser Zug möchte also sehr deutlich die Abhängigkeit des Markus von Matthäus beweisen, bei welchem das Verbot den guten Sinn einer Geheimhaltung vor den Pharisäern hat. Liess sich schon Vs. 7. 8 die Rücksicht auf die kanonische Bearbeitung des Matthäus 4, 24. 25 nicht verkennen, so steigt Jesus nun, ganz wie Matth. 5, 1, auf den Berg; aber hier nicht, um die Rede zu halten, sondern um die Apostel einzusetzen (vgl. Matth. 10, 1). Der Evangelist, welcher hier die Anhänger der Epitomations-Hypothese durch die Freiheit seiner Bewegung in nicht geringe Verlegenheit setzt, berichtet zuerst eine förmliche *Einsetzung* der zwölf Apostel, sowohl ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, als auch ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ ἐκβάλλειν δαιμόνια. Die Wichtigkeit dieser Ernennung scheint er auch dadurch andeuten zu wollen, dass er bei der Aufzählung der Zwölf zwei Namensänderungen mittheilt, welche den Satzbau so störend unterbrechen, dass man sie für Einschaltungen in das ursprünglich von ihnen freie Apostelverzeichniss halten muss. Erhält Simon *als Apostel* den Namen Petrus, wie die Söhne des Zebedäus „Donnersöhne" genannt werden, so hat die Voranstellung dieser drei durch neue Namen ausgezeichneten Apostel die Lostrennung des Petrus (der nur noch 14, 37 den vorapostolischen Namen des schwachen Simon führt) von seinem Bruder Andreas, und weiter die Störung der ursprünglich paarweisen Aufzählung der Apostel zur Folge. Haben die Namens-Aenderungen bei der Apostel-Ernennung für Markus eine so hohe Bedeutung, so ist es gewiss das Wahrscheinlichste, dass Lukas (welcher gleichfalls 6, 14 wenigstens eine Benennung des Petrus bei der Apostelwahl mittheilt, und denselben vorher nur Simon, nachher, mit Ausnahme von 22, 31. 24, 34, nur Petrus nennt) dem Vorgange des Markus gefolgt ist. Die Ernennung der Apostel ist also bei Mar-

Digitized by Google

kus eine glänzende Handlung Jesu; aber um so mehr sticht Vs. 20—35 gegen das Vorhergehende ab. Markus hat hier die Abschnitte Matth. 12, 22—37. 46—50 so verschmolzen, dass sie uns wieder die Schattenseite der evangelischen Geschichte darstellen. Die Schwierigkeiten des gegenwärtigen Matthäus, dass dieselben Pharisäer aus deren Umgebung Jesus so eben entwichen ist, ohne Weiteres wieder in seiner Umgebung auftreten (Matth. 12, 24), und dass der Besuch der Verwandten Matth. 12, 46 plötzlich eine ganz andre geschichtliche Lage voraussetzt als vorher, scheint Markus gefühlt zu haben, wie er denn hier die später wiederholte Zeichenforderung Matth. 12, 38—45 ganz auslässt. Er verbindet jene beiden Erzählungen zu einer einzigen, indem er beide Auftritte in einem Hause (offenbar zu Kapernaum) vor sich gehen lässt, wo sich wieder eine grosse Volksmenge versammelt. Hier lässt er gleich anfangs die Verwandten Jesu (*οἱ παρ' αὐτοῦ*) erscheinen, um ihn zu fangen, dessen Geisterfüllung sie für einen ekstatischen Zustand der Besinnungslosigkeit halten. Braucht er ferner, da Jesus es so eben mit Dämonischen zu thun gehabt hat (3, 10—12), keine besondere Teufelaustreibung als Veranlassung der Lästerung, so legt er dieselbe doch nicht den frühern Gegnern, sondern Schriftgelehrten aus Jerusalem in den Mund. Die Antwort Jesu konnte Markus, weil er die Entgegnung Matth. 12, 27. 28 auslässt, welche sich auf die besondre Veranlassung bezieht, wegen ihrer Bildlichkeit als eine Rede *ἐν παραβολαῖς* auffassen. Beachtenswerth ist noch, dass er die Verzeihlichkeit einer Schmähung des Menschensohns auslässt, worin *Köstlin* a. a. O. S. 318 mit Recht die Vorstellung einer innigern Verbindung des Gottesgeistes mit der Person Jesu findet (vgl. 2, 8). Die Schmähung des Gottesgeistes in Jesu hat also zugleich eine persönliche Bedeutung (3, 22. 30). Jetzt rufen die Verwandten Jesum von aussen und schicken zu ihm. Es ist dem Markus eigenthümlich, dass Jesus von dem um ihn sitzenden Volke auf seine Mutter und Brüder aufmerksam gemacht wird, und dass Jesus nicht bloss die Jünger im engern Sinne (Matth. 12, 49), sondern Alle die rings um ihn sitzen, sofern sie den Willen Gottes erfüllen, als seine wahre Verwandtschaft bezeichnet. Jesus hat also in dem Volksanhang einen *weitern Jüngerkreis* (vgl. 3, 32. 34).

4. Der Parabelvortrag 4, 1—34.

Dieser weitere Jüngerkreis sondert sich in dem Parabelvortrag 4, 1—34 noch bestimmter von der unempfänglichen Volksmenge ab; und ist uns bisher abwechselnd die Licht- und die Schattenseite der evangelischen Geschichte vorgeführt worden, so stellt uns der Parabelvortrag beide Seiten zugleich und neben einander in der Unempfänglichkeit des Volks und der (immerhin noch sehr unentwickelten) Erkenntnissfähigkeit des Jüngerkreises dar. Trotz seiner Abhängigkeit von Matth. 13, 1—52 ist Markus schon darin eigenthümlich, dass er den Parabelvortrag mit Rückbeziehung auf 2, 13 als einen wiederholten Lehrvortrag Jesu am See darstellt, die Parabel als die eigentliche Form der Lehre Jesu ansieht (4, 1. 2, vgl. 3, 23). Mit dem gegenwärtigen Matthäus lässt Markus Jesum zwar vom Schiffe aus zu dem

Digitized by Google

am Ufer stehenden Volke reden, aber gleich nach dem Gleichniss vom Säemann ohne alle Rücksicht auf das Volk mit seinen Jüngern im weitern Sinne (Vs. 10 οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) allein sein. Diesem Jüngerkreise stellt Jesus in der Erklärung über seinen Parabelvortrag die Verstocktheit der (sowohl innerlich als äusserlich) draussen Stehenden (Vs. 11 τοῖς ἔξω) gegenüber, und die Verstocktheit des Volks wird hier ausdrücklich zum Zweck des Parabelvortrags gemacht (4, 12). Das Volk soll die höhere Wahrheit nur äusserlich vernehmen, ohne in sie einzudringen. Um so mehr tadelt Jesus die Jünger, dass sie trotz der ihnen verliehenen höhern Erkenntniss nicht einmal jenes Gleichniss verstanden haben und in dieser Hinsicht äusserer Belehrung bedürfen (4, 13—20). Ganz mit dem gegenwärtigen Matthäus lässt auch Markus nach der Unterbrechung des Gesprächs mit den Jüngern Jesum Vs. 21 wieder ohne Weiteres in Parabeln für das Volk fortfahren. Und zwar stellt er zunächst Vs. 21—25 zwei gnomenartige Aussprüche aus Matth. 5, 15. 10, 26; 7, 2. 13, 12 als zwei kleine Parabeln zusammen. Sind diese beiden Parabeln aus Aussprüchen bei Matthäus frei gebildet, so dürfen wir auch das vierte Gleichniss Vs. 26—29 von dem Wachsthum des Gottesreichs ohne menschliches Zuthun als eine eigenthümliche Umbildung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen Matth. 13, 24—30 ansehen. Das fünfte und letzte Gleichniss ist Vs. 30—32 das vom Senfkorn. Dass alle diese Gleichnisse trotz der Unterbrechung Vs. 10—20 vor dem Volke vorgetragen werden, giebt Markus namentlich am Schluss Vs. 33. 34 zu erkennen, wo er den auf die geistige Fassungskraft des Volks berechneten Parabelvortrag von der Erklärung für die Jünger scharf unterscheidet. Erkennen wir aber bei Matthäus in dem Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift noch deutlich den Ursprung des unvermittelten Wechsels der Zuhörer, so ist dieser Wechsel bei Markus ein sicheres Zeugniss seiner Abhängigkeit von Matthäus, zumal da Markus auch in der Fünfzahl von Parabeln und in dem Inhalt der zweiten, dritten, vierten ganz das Gepräge einer abgeleiteten Darstellung trägt. Mit dem scharfen Unterschiede einer doppelten Lehrweise, einer parabolischen für das draussen stehende unempfängliche Volk, und einer esoterischen für den bei allem Mangel an Entwickelung für das Höhere empfänglichen Jüngerkreis, ist der Parabelvortrag deutlich als ein Wendepunct in der Darstellung des Markus bezeichnet, als die durchgreifende Scheidung dieser beiden Seiten der Wirksamkeit Jesu.

5. Ueberfahrt zu den Gadarenern, Wunderheilungen in Kapernaum 4, 35—5, 43.

Kehrt nun Markus auch 4, 35—5, 43 zu den früher übergangenen Abschnitten des Matthäus Cap. 8. 9 zurück, so lässt sich doch auch hier bei aller Abhängigkeit von Matthäus ein eigenthümlicher, dem Fortschritte dieses Evangelium entsprechender Gesichtspunct nicht verkennen. Der Evangelist knüpft die Ueberfahrt in das Gebiet der Gadarener so unmittelbar an den Parabelvortrag an, dass er Jesum noch am Abend dieses Tages so, wie er ist, in dem Fahrzeug über-

Digitized by Google

setzen lässt; und wenn er 4, 36 sagt, dass noch andre Fahrzeuge mit ihm gingen, so bedarf er derselben offenbar für das grosse Gefolge, für den weitern Jüngerkreis Jesu. Bezeichnend ist es, dass Jesus bei Markus 4, 39 den Sturm nicht mehr so einfach wie bei Matthäus, sondern mit den Worten *Σιώπα, πεφίμωσο* beschwört; ferner, dass er hier nachdrücklicher die Verzagtheit und Ungläubigkeit der Jünger rügt, bei welchen die Obmacht Jesu über die Naturmächte nicht sowohl Verwunderung (Matth. 8, 27), sondern grosse Furcht hervorbringt (4, 41). Dieser Zug entspricht ganz dem 4, 13 bezeichneten Zustand ihrer Erkenntnissfähigkeit. Die Jünger sind noch so wenig in die höhere Macht Jesu eingedrungen, dass sie nur den unklaren Eindruck der Furcht erhalten. In dem Gebiet der Gadarener kommt Jesu bei Markus nur ein einziger Besessener aus den Gräbern entgegen, und die weitere Ausführung seines Zustands bei Markus 5, 3—5 ist ganz darauf angelegt, durch das gewaltige Wesen des Dämons die Wunderkraft Christi um so grossartiger erscheinen zu lassen (vgl. 1, 26). Es ist nicht zu übersehen, dass Markus die Menge von Dämonen, welche in dem Namen Legion zu einer Einheit zusammengefasst wird, die Bitte äussern lässt, aus dieser von Heiden bewohnten Landschaft (wo sie offenbar einheimisch sind) nicht weggeschickt zu werden (5, 12). Das heidnische Gebiet ist auch für Markus der eigentliche Wirkungskreis der Dämonen, und die heidnischen Bewohner werden durch die Wundermacht Jesu nur unheimlich gestimmt und abgeschreckt (5, 15), so dass sie sich bei Markus auch aus diesem Grunde die fernere Anwesenheit Jesu verbitten. Auch darin darf man noch einen judenchristlichen Zug des Markus erkennen, dass Jesus den geheilten Heiden, der ihm nachfolgen will, zurückweist, damit er das Geschehene in der Umgegend verkündige, wo es eine ähnliche Verwunderung erregt. Je grösser also die Wunderthaten Jesu sind, desto mehr ist ihr Eindruck bei Jüngern und Nicht-Jüngern ein blosses Entsetzen und Staunen. Nach der Rückkehr auf das westliche Ufer lässt Markus wieder eine grosse Volksmenge am Ufer sich versammeln (5, 21), und diese folgt Jesu auch in das Haus des Jairus, wie Markus zuerst den Synagogenvorsteher nennt. Die grosse Volksmenge ist daher auch der Grund, wesshalb Jesus die Blutflüssige nicht sogleich erkennt, auf welche durch die blosse Berührung seine Wunderkraft übergegangen ist (5, 30 f.). Erst jetzt lässt Markus den Tod der Tochter des Jairus melden, also absichtsvoller beglaubigen, als es bei Matthäus geschieht. So geht denn auch die Auferweckung der Entschlafenen nicht mehr so einfach vor, sondern es ist bei Markus Alles umständlicher erzählt und mehr auf Hervorhebung des Wunders angelegt. Jesus ermahnt zunächst den Vater zum Glauben, nimmt dann von allen Jüngern nur drei, den Petrus, Jakobus und Johannes, in das Haus, treibt hier den ganzen ihn verlachenden Haufen der Klagenden aus [1]), tritt mit den Eltern und jenen drei Aposteln zu dem

1) Mark. 5, 40 Καὶ πάντες κατεγέλων αὐτοῦ· αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας, παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύονται ὅπου ἦν τὸ παιδίον. Diese Stelle ist eine von den drei „evidenten" Beweisstellen, auf welche D. *Baur* Theol. Jahrb. 1853,

Digitized by Google

Mädchen und erweckt dasselbe mit den feierlichen Worten *Ταλιθὰ κοῦμι* (5, 41. vgl. 4, 39). Aber so sehr die Anwesenden über das Wunder erstaunen, so verbietet Jesus doch seine Bekanntmachung und lässt der in das Leben Gerufenen gleich Speise bringen (5, 43). Es lässt sich nicht verkennen, dass der Eindruck der Wundermacht Jesu jetzt trotz ihrer Steigerung ein ganz andrer ist als zu Anfang (1, 27 f. 45. 2, 12), dass sie jetzt selbst bei den Jüngern nur einen unheimlichen Eindruck macht (4, 41. 5, 15. 21). Und ist die Todtenerweckung bei Matthäus 9, 26 der Gipfel des Volksruhms Jesu, so ist die Unempfänglichkeit der Volksmenge bei Markus schon so völlig entschieden, dass Jesus hier das grösste Wunder geheimgehalten werden lässt (5, 43). So deutlich verräth Markus das Bestreben, von der unempfänglichen Volksmasse abzusehen, sich dem allein einer tiefern Einsicht empfänglichen Jüngerkreise zuzuwenden, aus welchem die drei ausgezeichneten Apostel Zeugen dieser grossen Wunderthat sind. Dieselbe geschieht nicht mehr, wie bei Matthäus, für das Volk, sondern nur für die Vertreter des empfänglichen Jüngerkreises [1]).

6. Vom Auftritt in Nazaret bis zur Blindenheilung in Bethsaida 6, 1—8, 26.

In dem folgenden Abschnitt 6, 1—8, 26 zeigt Markus schon darin seinen eigenthümlichen Gesichtspunct, dass er die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret bedeutungsvoll voranstellt. Kommt Jesus dahin mit seinen Jüngern, um am Sabbat in der Synagoge zu lehren, so ist doch der Erfolg dieses Auftretens dem ersten Auftritt in der Synagoge zu Kapernaum geradezu entgegengesetzt. Man wundert sich, woher der Zimmermann, der Sohn der Maria [2]), dessen Geschwister man kennt, solche Weisheit und Wunderkraft hat, und man ärgert sich über ihn, so dass Jesus wegen der ungläubigen Gesinnung nur wenige Wunder vollbringt und in die umliegenden Flecken zieht (6, 5. 6). Die Unempfänglichkeit des Volks erreicht also in dem Benehmen der Vaterstadt ihre höchste Spitze. Die Aussendung

---

S. 73 f. bei seiner qualitativen Auffassungsweise sehr zuversichtlich die Abhängigkeit des Markus von Lukas stützt. Hängt es offenbar mit dem Paulinismus des Lukas zusammen, dass er 8, 53 zu den Allen, welche ausgetrieben werden, auch die Apostel zu rechnen möglich macht, so darf man nach *Baur* dasselbe auch bei Markus annehmen. Aber hat diese qualitative Auffassung nicht vielleicht in quantitativer Hinsicht den Rechnungsfehler begangen, zu den *Allen*, welche hinausgetrieben werden, auch die Apostel zu zählen, welche Jesus mit sich nimmt? Oder soll man wirklich glauben, dass die Apostel erst mit hinausgetrieben, dann aber wieder mit hineingenommen worden?

1) Es ergiebt sich hieraus von selbst die Antwort auf den Vorwurf, welchen D. *Baur* a. a. O. S. 63 meiner Auffassung macht, sie habe nicht einmal den Versuch gemacht, die Unterscheidung der überwiegenden Unempfänglichkeit des Volks und der um so fruchtbringendern Erkenntnissfähigkeit der Jünger bei Markus nachzuweisen.

2) Markus duldet die Vaterschaft Josephs nicht einmal im Munde der Nazaretener und macht daher Jesum aus dem „Zimmermannssohn" des Matthäus 13, 55 selbst zu einem Zimmermann (6, 3). Dass Markus eine natürliche Erzeugung Jesu annahm, wie *Köstlin* a. a. O. S. 323 meint, möchte nicht sehr wahrscheinlich sein.

Digitized by Google

der Apostel, welche Markus aus Matth. Cap. 10 gerade hier nachholt, kann also bei ihm keinen andern Zweck haben, als wenigstens den einzelnen Empfänglichen unter dem Volke Gelegenheit zur Busse darzubieten. Markus lässt daher die Apostel wirklich ausziehen, wobei er die 3, 16 f. durch die Namengebungen gestörte paarweise Zusammenstellung der Apostel nachholt (6, 7). Bleibt er also nicht bei dem erfolglosen ἀπέστειλεν stehen, womit Matth. 10, 5 die ihrem Inhalt nach spätere Rede über den apostolischen Beruf einleitet, so konnte er aus dieser Rede auch alles Das nicht beibehalten, was auf den Beruf der Apostel nach dem Tode Jesu hinweist. Er giebt also nur Matth. 10, 5—15 wieder, und zwar nicht bloss mit der für seinen Standpunct bezeichnenden Auslassung des Verbots, zu Samaritern und Heiden zu gehen, sondern auch mit Milderungen der ursprünglichen Härte in den Vorschriften über Tracht und Lebensweise der Apostel (6, 8. 9). Sowohl diese Veränderungen und Verkürzungen der Rede, als auch die wirkliche Ausführung der Aussendung, durch welche erst der Bearbeiter des Matthäus die Rede gegen ihre ursprüngliche Bestimmung einleitete, sind unverkennbare Kennzeichen der Abhängigkeit von Matthäus, bei welchem nichts weniger anzunehmen ist als eine Unterdrückung der Nachrichten von der Missionsthätigkeit der Jünger Mark. 6, 12. 30, wie *Köstlin* a. a. O. S. 107 meint. Hat Markus diese Erzählung nach Matth. 13, 54—58 eingefügt, so ist es begreiflich, dass er im Folgenden wieder mit Matth. 14, 1 f. fortfährt und bis Matth. 16, 12 dem Gange des Matthäus im Allgemeinen treu bleibt (6, 14—8, 21). Gerade im Verhältniss zu Matth. Cap. 14 zeigt sich deutlich der abgeleitete Charakter seiner Darstellung. Einerseits lässt Markus schon jetzt (nicht erst bei dem Bekenntniss des Petrus 8, 28) die Meinungen verbreitet sein, Jesus sei der auferweckte Johannes, oder Elias, oder ein Prophet, von welchen Herodes (6, 14 ist nothwendig ἔλεγον zu lesen) die erste vorzieht, zumal da er bei Markus 6, 20 mit einer besondern Achtung für Johannes erscheint; andrerseits sucht Markus schon den innern Widerspruch des Matthäus zu vermeiden, dass Jesus unmittelbar nach der Enthauptung des Täufers in die Wüste zieht, während ihn Herodes schon vorher für den auferweckten Johannes gehalten hat. Markus 6, 29 erzählt nämlich gar nicht, dass die Johannisjünger nach dem Begräbniss ihres Meisters Jesu die Enthauptung meldeten, sondern er lässt vielmehr 6, 30 die ausgesandten Apostel zu Jesu zurückkehren und ihm Alles, d. h. doch wohl die Enthauptung des Täufers und die Aeusserung des Herodes, melden. Der nächste Zweck, weshalb Jesus sich zurückzieht, soll also nur die Erholung der Jünger bei dem grossen Zudrang des Volks sein (6, 31). Obgleich man über den See schifft, so strömt die Menge doch nach, und Jesus erbarmt sich derselben, nicht sowohl um sie zu heilen (Matth. 14, 14), sondern vielmehr um die hirtenlose Heerde (vgl. Matth. 9, 36) zu belehren (6, 34). Die Speisung der 5000 selbst ist wesentlich wie bei Matthäus veranlasst und ausgeführt; ebenso das Seewandeln, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, dass der petrinische Markus das Seewandeln des Petrus Matth. 14, 28—31 unterdrückt, bei welchem sich die Glaubensschwäche dieses Apostels

Digitized by Google

offenbart. Ein andres Zeichen seines sehr mit Unrecht geleugneten Petrinismus ist der Umstand, dass Markus sich hütet schon alle Jünger nach der Stillung des Sturms Jesum verehrungsvoll als Gottessohn anerkennen zu lassen (wie Matth. 14, 33), dass er hier vielmehr die Niedrigkeit ihrer Einsicht scharf hervorhebt. Auch dieser Beweis der höhern Macht Jesu macht auf die Jünger nur den Eindruck des Entsetzens und der Verwunderung, da sie das Wesen Jesu nicht einmal an der Brodsegnung erkannt haben, weil ihr Herz verstockt war (6, 51. 52, vgl. 4, 12). Sind also alle Jünger bis jetzt von der Erkenntniss Jesu noch so weit entfernt, so erscheint das spätere Bekenntniss des Petrus um so mehr in dem glänzenden Licht der allerersten Erkenntniss des Wesens Jesu, welche in keiner Weise schon von allen Jüngern vorweggenommen ist. Bei der Erzählung vom Händewaschen fügt Markus 7, 3. 4 noch eine Erläuterung über die Sitten der Pharisäer und der Juden überhaupt hinzu. Bedeutender ist hier jedoch erst der Umstand, dass Markus (wie wenn er uns über seinen Petrinismus gar nicht im Zweifel lassen wollte) die Frage über den Sinn der Parabel, welche dem Petrus bei Matth. 15, 15 f. als Vertreter aller Jünger den zarten Tadel des Unverstandes zuzieht, auch ausdrücklich von den Jüngern, ohne besondre Nennung des Petrus, gethan werden lässt (7, 17 f.). Bei der Erzählung vom kananäischen Weibe weiss Markus nicht bloss, dass die Heidin eine Syrophönicierin war (7, 26), sondern er mildert auch den harten, streng judenchristlichen Grundsatz, welchen Jesus Matth. 15, 24. 26 ausspricht. Von einer ausschliesslichen Bestimmung Jesu für die verlorenen Schafe vom Hause Israel ist hier gar nicht mehr die Rede; und der Ausspruch, dass das Brod der Kinder nicht den Hunden gegeben werden darf, wird 7, 27 durch die voraufgeschickte Bemerkung gemildert, dass die Kinder wenigstens zuerst Sättigung erhalten sollen. Der Sinn ist, dass man die Segnungen des Himmelreichs zwar zunächst den Juden, aber dann auch den Heiden anbieten soll. Ganz eigenthümlich ist die Heilung des Taubstummen, welche Markus 7, 32—37 einschaltet. So sehr aber die geheimnissvolle, fast magische Weise der Heilung ganz in der Weise des Markus ist, der hier das aramäische Ἐφφαθά bei der Handlung gebraucht werden lässt (vgl. 5, 41. 4, 39): so sieht man doch schon aus dem Erfolg dieser Heilung, welche trotz des Gebots Jesu nicht geheim bleibt, sondern das Wohlgefallen des Volks hervorruft (7, 37), dass Markus hier nur den Uebergang des Matthäus 15, 30. 31 zur zweiten Speisung in einer einzigen Wunderheilung anschaulich zusammengefasst hat [1]). Dadurch hat er sich freilich die Stetigkeit des Uebergangs abgeschnitten, und er muss nun ganz unvermittelt fortfahren, in jenen Tagen habe sich viel Volk versammelt, und da es keine Speise hatte, so habe Jesus seine Jünger zusammenberufen (8, 1). Sonst ist die Erzählung der zweiten Speisung nicht wesentlich von Matthäus verschieden. In der Zeichenforderung der Pha-

1) Es ist daher kein Grund, hier mit *Köstlin* a. a. O. S. 346 eine ältere Schrift als Quelle anzunehmen. Markus hat nur die vielen Heilungen des Matthäus zu einer einzigen zusammengezogen in welcher sich seine Eigenthümlichkeit ganz darstellt.

Digitized by Google

risäer, welche bei Markus die einzige ihrer Art ist, behält Markus 8, 12 nur den Schluss der Antwort Jesu bei, welche er als einen wehmüthigen Ausdruck des Jesu einwohnenden Gottesgeistes darstellt (vgl. 2, 8). Wird somit die Antwort zu einer nackten Verweigerung, so kann man auch darin nur den abgeleiteten Charakter dieses Evangelium erkennen, dass Markus 8, 13 die Beziehung des Matth. 16, 5 auf die vorhergehende Ueberfahrt zu einer zweiten Ueberfahrt umbildet, wobei er die Jünger wenigstens ein einziges Brod mitnehmen lässt, um ihr folgendes Missverständniss zu erklären. Weil er die Sadducäer vorher nicht genannt hat, so spricht er 8, 15 von einem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes. Am bezeichnendsten tritt die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung in dem geschärften Tadel über die Unfähigkeit der Jünger hervor, die Rede Jesu zu verstehen. Markus geht 8, 17. 18 darin wesentlich über Matthäus 16, 9 hinaus, dass Jesus zu den Jüngern sagt πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε οὐδὲ μνημονεύετε; (vgl. 6, 52). Er stellt hier die Herzensverstocktheit der Jünger so stark dar, dass sie ganz dem geistig blinden und tauben Volke gleichen (4, 12). So lässt er denn auch den Schluss des Matthäus 16, 12 aus, dass die Jünger endlich die Worte Jesu verstanden [1]). Kommt es ihm also so sehr auf die geistige Blindheit der Jünger an, so scheint Markus in der ihm eigenthümlichen Blindenheilung zu Bethsaida 8, 22—26 den allmäligen Uebergang vom Nichtsehen zum Sehen zunächst an einem leiblich Blinden darstellen zu wollen. Die Grundlage der Erzählung mag die Heilung der beiden Blinden Matth. 9, 27—31 sein, deren Heilung Jesus, wenngleich vergeblich, geheimgehalten wissen will. Markus stellt hier die Heilung in seiner Weise so dar, dass sie äusserlich durch Speichel vermittelt wird und allmälig vor sich geht. Hat der Evangelist neben der selbstverständlichen Unempfänglichkeit des Volks die geistige Verstocktheit der Jünger so nachdrücklich hervorgehoben, so sieht man hier schon leiblich die Schuppen von den Augen fallen, wie sogleich geistig die Augen der Jünger sehend werden.

7. Vom Bekenntniss des Petrus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit 8, 27—9, 56.

Hat Markus im Bisherigen so nachdrücklich die niedrige Einsicht der Jünger hervorgehoben, so erscheint in der ganzen Anlage seines Evangelium das Bekenntniss des Petrus um so glänzender als der allererste Blick in das wahre Wesen Jesu (8, 29). Was hat es daher zu bedeuten, wenn *Baur* sich immer noch an den Umstand anklammert, dass hier die Seligpreisung und der Vorrang fehlt, welchen Petrus bei

1) Es ergiebt sich hieraus die Entscheidung über die Behauptung *Baur*'s in s. Schrift über das Markusev. S. 53, dass Markus die niedrige Einsicht der Apostel vor dem Bekenntniss des Petrus immer nur in Uebereinstimmung mit dem paulinischen Lukas, also in Abhängigkeit von ihm, hervorhebe. Lukas ist hier nicht einmal der Begleiter des Markus, da er diesen ganzen Abschnitt auslässt.

Digitized by Google

Matthäus 16, 17—19 vor allen andern Aposteln erhält? Soll man aus diesem Grunde nicht von einem petrinischen Interesse des Markus reden dürfen, und soll hier der Vorgang des Lukas ganz offenbar sein, welcher als Pauliner einen solchen Vorrang des Petrus nicht dulden konnte, so hat das nicht mehr auf sich, als der Umstand, dass unter allen Synoptikern nur der ächt paulinische Lukas auch den harten Tadel des Petrus Matth. 16, 20 f. Mark. 8, 32 f. auslässt. Mit demselben Recht, als man sich gegen den Petrinismus des Markus wehrt, könnte man also wohl den Lukas zu einem Petriner machen. Wie kann man es denn übersehen, dass Markus der Erklärung des Petrus zum Felsen der Kirche schon 3, 16 als einer förmlichen Benennung ihre bedeutungsvolle Stellung gegeben hat! Und kann man den Petrinismus des Markus 1, 29. 6, 50. 7, 17 f. nicht mit bessern Gründen bestreiten, so braucht man sich das Fehlen der Seligpreisung ja nur mit *Köstlin* a. a. O. S. 366 einfach daraus zu erklären, dass dieser Petrinismus nicht einseitig und ausschliesslich, sondern milde und versöhnlich war, also den andern Aposteln nicht zu nahe treten wollte (vgl. unten zu 9, 38 f.). Unverkennbar tritt uns der Petrinismus des Markus wieder bei der Verklärung entgegen. Markus weicht hier hauptsächlich darin von Matthäus ab, dass er 9, 6 zu den Worten des Petrus, man solle für Jesus, Moses und Elias Hütten bauen, die Bemerkung hinzufügt, *οὐ γὰρ ἤδει τί λαλήσῃ· ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι.* Petrus redete demnach so, weil er nicht wusste was er sagte, weil er die Bestürzung der Jünger theilte, welche Matthäus 17, 6 erst nach der Himmelsstimme eintreten lässt. *Baur* meint nun, auf diese Bemerkung könne Markus gar nicht anders als durch den Zusatz des Lukas 9, 33 *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* gekommen sein, und für jede nicht bloss quantitative, sondern qualitative Auffassung liege hier seine Abhängigkeit von Lukas klar vor Augen. Aber ist es denn nicht auch eine qualitative Auffassung, dass Markus als Petriner das Unpassende der Worte seines Apostels fühlte, welches eben darin besteht, dass er schon jetzt eine bleibende Gemeinschaft des Elias mit Jesu erwartet, zumal da Jesus selbst alsbald diesen Irrthum über Elias berichtigt? Wie nahe lag es also für ihn, die von Matthäus erst später erwähnte Bestürzung zur Entschuldigung des Petrus zu gebrauchen? Und wie einfach erklärt sich nun weiter auf ganz qualitative Weise die paulinische Darstellung des Lukas, welcher nur das Reden des Petrus in Unwissenheit, ohne alle Entschuldigung, beibehält! Man sollte wirklich glauben, es lasse sich hier ebensowenig der Petrinismus und der Vorgang des Markus vor Lukas, als seine Abhängigkeit von Matthäus bezweifeln, weil bei Markus nun jeder natürliche Uebergang zwischen der Himmelsstimme und dem Verschwundensein der Erschienenen, als die Jünger um sich blicken, fehlt. Da Markus das Irrthümliche in den Worten des Petrus bereits entschuldigt hat, so lässt er sich auch die Jünger nicht sowohl daran, dass Elias nur vorübergehend erschienen sein soll, sondern vielmehr daran stossen, dass Jesus 9, 9 von seiner Auferstehung von den Todten spricht. Das Hauptgewicht fällt also bei Markus 9, 12. 13 vielmehr auf das Leiden des Messias und seines

Digitized by Google

Vorläufers [1]). Die Heilung des Mondsüchtigen wird bei Markus durch eine Streitrede der Jünger mit den Schriftgelehrten eingeleitet und durch ausführliche Schilderung des furchtbaren Zustandes des Besessenen als ein recht grosses Wunder dargestellt (vgl. 9, 26 mit 1, 26. 5, 7). Von hoher Wichtigkeit für den Ursprung und das Wesen des Markus-Evangelium ist wieder der Rangstreit der Jünger und die Rede Jesu 9, 33—50. Jesus beginnt hier damit, dass man den wahren Vorrang nur durch Selbsterniedrigung erhält (vgl. Matth. 19, 30. 20, 26. 27); und das Kind, welches er vor den Jüngern umarmt, soll die Geringen darstellen, die man im Namen Christi aufnehmen und achten soll. Es ist daher dem Zusammenhang des Gesprächs bei Markus ganz angemessen, wenn nun Johannes (9, 38) an einem Manne, welchen die Jünger, weil er ihnen nicht nachfolgte, hinderten im Namen Jesu Teufel auszutreiben, die Frage zur Sprache bringt, wie man sich gegen Diejenigen verhalten soll, *welche den Namen Christi gebrauchen, ohne dem Verbande anzugehören, an dessen Spitze die Zwölfapostel stehen.* Lesen wir bei Matthäus 7, 21 f. von vielen blossen Namenchristen, welche Jesum zwar ihren Herrn nennen, auch in seinem Namen Teufel austreiben, aber in ihrem sittlichen Verhalten ἄνομοι sind: so können auch hier nur dieselben, ausser Zusammenhang mit den Uraposteln stehenden, d. h. *paulinischen* Christen gemeint sein. Auf sie bezieht sich also bei Markus die milde und duldsame Entscheidung Jesu, dass man sie gewähren lassen soll, dass die Apostel Jeden der nicht gegen sie ist für verbündet halten sollen [2]). Es ist hier ebensowenig die Beziehung auf den Paulinismus, als das milde, duldsame Judenchristenthum des Markus zu verkennen. Behält Markus nun Vs. 43—47 die schon bei Matthäus 18, 8. 9 den Zusammenhang so unterbrechenden Worte über das Aergerniss bei, so bringt er am Schluss Vs. 49. 50 noch eine Milderung des harten Ausspruchs über das Abhauen von Hand und Fuss, das Ausreissen des Auges an. Man soll das Alles nicht äusserlich verstehen und auffassen. Es handelt sich vielmehr nur um das Feuer der innern Begierde, durch welches man gesalzen, d. h. zu christlicher Weisheit geführt werden soll. Also durch geistige Ueberwindung der innern Begierde soll man ein Opfer darbringen, dessen Salz die christliche Einsicht ist. Dieses Salz soll man bewahren und namentlich in einer solchen Friedfertigkeit bethätigen, welche so eben gegen Christen einer andern Richtung empfohlen war [3]).

1) Bei dieser Auffassung hellt sich die grosse Unklarheit von Vs. 9 vollkommen auf, über welche auch *Baur* Markusev. S. 70 nicht hinauskommt.

2) Wir haben in dieser antipaulinischen Darstellung des Apostels Johannes ein neues, bisher übersehenes Datum für die Entscheidung der Streitfrage, ob er der Verfasser der Apokalypse, oder des Evangelium ist. Noch am Ende des ersten Jahrhunderts fasst unser Evangelist den Johannes so auf, wie uns *der Verfasser der Offenbarung* 21, 14 als Verfechter der abgeschlossenen Zwölfzahl der Apostel, und 2, 2 als eifriger Gegner derjenigen erscheint, *die sich für Apostel ausgeben und es nicht sind.*

3) Bei dieser schon in m. Markus S. 130 vorgetragenen Erklärung der dunkeln Stelle fällt auch die Aeusserlichkeit und Künstlichkeit des Uebergangs von dem läuternden ἅλας Vs. 49 zu dem ἅλας der Weisheit und Besonnenheit Vs. 50 hinweg, welchen *Köstlin* a. a. O. S. 349 behauptet. Beides ist ja Eins.

Digitized by Google

C. Reise nach Jerusalem, Leiden und Auferstehung, C. 10—16.

1. Von der Reise nach Judäa bis zur eschatologischen Rede C. 10—13.

Markus lässt Jesum, als er durch Peräa zieht, wiederum von Volkshaufen begleitet werden, welche Jesus nicht sowohl heilt (Matth. 19, 2), sondern in gewohnter Weise belehrt (10, 1). Bei dem Gespräch über die Ehescheidung 10, 12 berücksichtigt er den Fall, der nur bei Römern und Hellenen möglich war, dass auch das Weib der entlassende Theil sein konnte [1]). Je mehr Markus also die Heiligkeit der Ehe hervorhebt, desto weniger behält er die Hochschätzung der Ehelosigkeit Matth. 19, 10—12 bei, und mit desto grösserer Vorliebe führt 10, 13—16 die Segnung der Kinder aus. Ebenso anschaulich ist bei ihm die Erzählung vom reichen Jüngling 10, 17—22; und der Auslassung des Ausspruchs über die Ehelosigkeit entspricht ganz die Milderung, welche Markus Vs. 24 dem harten Ausspruch über das Eingehen der Reichen in das Himmelreich Matth. 19, 24 dadurch giebt, dass er den Reichthum innerlich auf das πεποιθέναι ἐπὶ τοῖς χρήμασιν wendet [2]). Lässt er nach dem Ausspruche über die Ersten und die Letzten 10, 31 die Parabel über die Arbeiter im Weinberg aus, so schiebt er doch mit der Bearbeitung des Matthäus die dritte Vorhersagung des Leidens 10, 32—34 vor die Bitte der Söhne des Zebedäus 10, 35—45 ein.

Bei dem Auszug aus Jericho lässt Markus nur einen einzigen Blinden, den Bartimäus, geheilt werden und sich dem Gefolge Jesu anschliessen (10, 46—52). So ist es auch nur ein einziges, noch unberittenes Eselfüllen, auf welchem Jesus 11, 1—10 in Jerusalem einzieht. Aus dem Heiligthum geht Jesus sogleich mit den Zwölf nach Bethanien; und als er am nächsten Morgen nach Jerusalem zurückkehrt, verflucht er den fruchtlosen Feigenbaum (11, 11—14). Die Tempelreinigung erfolgt also erst an diesem Tage, bei dem zweiten Eingang in den Tempel, durch welchen Jesus nicht einmal ein Gefäss tragen lässt [3]). Eine besondre Lehrrede ist dann 11, 17 der kurze Ausspruch über die von den Juden verkannte Bestimmung des Tempels, ein Bethaus für alle Völker zu sein, wie der universalistische Markus gewiss nicht zufällig die Schriftstelle Jes. 56, 7 vollständiger anführt. Ruft diese Handlung bei den Schriftgelehrten und Hohenpriestern das

1) Hierauf nimmt auch der Hirt des Hermas Mand. 4, 1 Rücksicht.

2) Offenbar aus Vorliebe für Petrus werden 10, 28 die lohnsüchtigen Worte 19, 27 τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; vermieden.

3) Hierdurch soll wohl die Sabbatheiligkeit des Tempels gewahrt werden. Das Tragen einer Last galt den Juden als Sabbatverletzung, vgl. Joh. 5, 10. In dem Buch der Jubiläen c. 50 (in *Ewald's* Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 70) heisst es in Betreff der Sabbatfeier: „Und wer eine Last aufhebt, um sie aus seiner Hütte oder aus seinem Hause zu schaffen, der soll sterben." Ueber die Sabbatfeier der Essener sagt Josephus bell. jud. II, 8, 9: ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν, ähnlich Orig. Philosoph. IX, 25, p. 302. Sonst vgl. *Winer* Bibl. RWB. II, S. 345.

Digitized by Google

Streben hervor, Jesum zu vernichten (11, 18), so erzählt Markus nun erst bei dem Rückgange nach Jerusalem am nächsten Morgen die Verdorrung des Feigenbaums, welche Petrus bemerkt (11, 19—26). Ist es ganz in der Weise des Markus, die Verfluchung von ihrem Erfolge zeitlich zu trennen, um in den Wundervorgang eine Allmäligkeit zu bringen, so bietet hier doch Matthäus offenbar die ursprüngliche Erzählung dar, welche namentlich die Tempelreinigung ganz passend bei dem ersten Eintreten in den Tempel geschehen lässt. Bei den nun folgenden *Streitreden* Mark. 11, 27—12, 34 ist ebensowenig die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus als die völlige Unabhängigkeit des Markus von Lukas zu verkennen. Markus bringt zunächst zu den Hierarchen 11, 27 noch die Schriftgelehrten hinzu, lässt das Gleichniss von den beiden Söhnen und seine Anwendung auf das verschiedene Verhalten gegen den Täufer Matth. 21, 28—32 aus, während er die Parabel von den aufrührerischen Bearbeitern des Weinbergs mittheilt (12, 1—12). Mit Uebergehung des Gleichnisses vom königlichen Mahl lässt er dann nebst den Pharisäern auch Herodianer die Frage über den Zinsgroschen vorlegen (12, 13—17), endlich die Sadducäer zurechtgewiesen werden (12, 18—27). Den Abschluss der Streitreden bildet bei ihm das mit besondrer Vorliebe behandelte Gespräch über das grösste Gebot 12, 28—34. Nicht in versuchender Absicht, sondern mit Billigung der Antworten Jesu bringt der Schriftgelehrte bei Markus diese Frage zur Sprache, und Jesus stellt die Liebe Gottes und des Nächsten in Zusammenhang mit dem Grundsatz des jüdischen und judenchristlichen Glaubens, der Einheit Gottes (Vs. 29. 32). Der Schriftgelehrte billigt diese Antwort vollkommen, indem auch er die Liebe Gottes und des Nächsten höher als das ganze Opferwesen stellt. So erklärt ihn Jesus für nicht fern vom Reiche Gottes, und Markus hat offenbar diesen wohlthuenden Abschluss der ganzen Streitreden beabsichtigt. Dafür muss er nun den Worten über den Messias als Davids Sohn die ursprüngliche Form einer dialektischen Gegenfrage nehmen, sie als eine Lehrrede im Tempel darstellen, welche das Volk gern hört (12, 35—37). In demselben Lehrvortrag folgt auch 12, 38—40 die kurze Warnung vor den Schriftgelehrten, in welche Markus mit Uebergehung der weitern innerjüdischen Beziehungen die Rede über Schriftgelehrten und Pharisäer zusammenzieht. Nach derselben theilt er 12, 41—44 die schöne, bei Matthäus noch nicht vorhandene Erzählung von dem Scherflein der Wittwe mit (12, 41—44). Von den eschatologischen Reden Matth. C. 24. 25 giebt er nur die erstere Hälfte, die Ausführung der Wiederkunft Christi und ihrer Vorzeichen (C. 13). Sein eigenthümlicher, weiter fortgeschrittener Standpunct verräth sich aber schon darin, dass er die Verbreitung und die Schicksale des Christenthums in der Heidenwelt früher stellt und die Hauptverfolgungen des Christenthums in die Heidenwelt verlegt (13, 10—13). Bei der weitern Ausführung des jüdischen Kriegs und der Zerstörung Jerusalems zeigt er Vs. 18 durch Auslassung von σαββάτῳ seine freiere Stellung zu dem positiven Judenthum, und Vs. 24 seine etwas spätere Zeit darin, dass er die

Digitized by Google

Wiederkunft Christi wenigstens nicht so bald (εὐθέως), als Matthäus 24, 29, nach der Zerstörung von Jerusalem folgen lässt. Wohl aus diesem Grunde hebt er Vs. 32 ausdrücklicher hervor, dass nicht einmal der Sohn die Zeit seiner Wiederkunft weiss.

2. Leiden und Auferstehung Cap. 14—16.

Auch bei der *Leidensgeschichte* folgt Markus im Allgemeinen treu dem Matthäus, indem er nach seiner Weise das Einzelne, z. B. bei der Salbung 14, 3—9, bestimmter ausmalt, auch eigenthümliche Erzählungen, wie 14, 51 die von dem Jüngling, der mit Verlust seines Hemdes nackt entflieht, einfügt[1]). Von höherer Bedeutung für seine Richtung sind hier nur folgende Züge. Das falsche Zeugniss wird 14, 58 so verändert, dass Jesus gesagt haben soll, er wolle an die Stelle des mit Händen gemachten Tempels nach drei Tagen einen andern, nicht mit Händen gemachten aufbauen, d. h. den äussern Tempelcultus der jüdischen Religion durch den mit seiner Auferstehung beginnenden geistigen Cultus der christlichen Religion verdrängen. Mit diesem Gegensatz des äusserlichen Judenthums und des geistigen Christenthums, für welchen der Brief des Barnabas C. 16 die beste Parallele darbietet, legt der Evangelist offenbar seinen eigenen, bei aller judenchristlichen Grundlage doch dem positiven Judenthum schon weit mehr, als bei Matthäus, entfremdeten Standpunct dar. Ferner ist es bezeichnend, dass er 15, 8 f. das Volk, welches anfangs Jesum so freudig aufnahm, mit lautem Geschrei zuerst die Freilassung eines Gefangenen verlangen lässt. Sodann entspricht es ganz der auch sonst in diesem Evangelium angedeuteten Vorstellung einer innigern Verbindung Jesu mit dem göttlichen, messianischen πνεῦμα (2, 8. 3, 29. 8, 12) und der Art, wie Markus die aus den Menschen ausfahrenden bösen, aber übermenschlichen Geister ihre Kraft äussern lässt (1, 26. 9, 26), dass das laute Geschrei, mit welchem Jesus 15, 37 verscheidet, den römischen Hauptmann von seiner Gottessohnschaft überzeugt (15, 39). — Aus der *Auferstehungs*geschichte kann wegen der Beschaffenheit des Schlusses kein sicheres Datum gewonnen werden. Es ist nämlich ein innerer Widerspruch, wenn Mark. 14, 28. 16, 7, ganz wie bei Matthäus, die Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa in Aussicht gestellt wird, und dann doch Mark. 16, 9 f. von einer solchen Erscheinung in Galiläa nichts gesagt wird, wenn überhaupt 16, 1—8 mehr an Matthäus, aber 16, 9—20 mehr an Lukas und Johannes sich anschliesst. Zuerst finden die Weiber, zu welchen Maria Magdalene gehört, den Stein vom Grabe abgewälzt und einen Engel vor, welcher ihnen eröffnet, dass der Herr auferstanden sei und den Jüngern in Galiläa erscheinen werde (Vs. 1—8). Der Unterschied von Matthäus 28, 1—8 besteht hier also nur darin, dass das Erdbeben und die Erscheinung des Engels nicht erst, während die Weiber nebst der Wache vor dem Grabe sind, geschieht, sondern bei

1) Dieser Jüngling gehört offenbar zu dem weitern Jüngerkreise Jesu, vgl. 4, 10.

Digitized by Google

ihrer Ankunft schon geschehen ist, dass sie ferner aus Furcht den Jüngern keine Nachricht bringen, und dass diesen Weibern daher auch der Auferstandene auf dem Wege zu den Jüngern nicht erscheint. Wohl aber erscheint er, wie wir Vs. 9 f. lesen, der Maria Magdalena allein, aus welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte (Vs. 9 vgl. Luk. 8, 2), und sie allein meldet diese Erscheinung den Jüngern, welche gleichwohl nicht glauben. Eine solche Erscheinung Jesu vor der Maria allein finden wir nur Joh. 20, 11—18. Sodann erscheint Vs. 12. 13 der Auferstandene in veränderter Gestalt zwei Jüngern auf dem Wege, was Luk. 24, 13—35 weiter ausführt, und auch ihre Botschaft findet bei den übrigen Jüngern keinen Glauben. Zuletzt erscheint Jesus den versammelten eilf Jüngern, rügt ihren Unglauben, sendet sie aus, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, welche durch Glauben und Taufe errettet werden kann, und verheisst den Gläubigen die Beglaubigung durch ausserordentliche Wunderkräfte. Sie werden im Namen Christi Teufel austreiben, in neuen Zungen, d. h. in neuen, von Gott gewirkten Spracheingebungen reden [1]), Schlangen aufheben, Tödtliches ohne Schaden trinken, Kranke durch Handauflegung heilen. Hieran schliesst sich noch unmittelbarer, als bei Lukas 24, 50 f., die Himmelfahrt Jesu an nebst der eigenthümlichen Erwähnung, dass die Jünger ihrem Auftrag gemäss auszogen und das Evangelium überall verkündigten, wobei der Herr ihre Predigt durch Wunder bekräftigte. Obgleich dieser Schluss, so wie er ist, nicht ursprünglich sein kann, auch bei manchen Zeugen fehlt oder anders lautet, kann er doch weder allzu spät gesetzt werden, noch jeder ächten Grundlage entbehren. Abgesehen von der Berührung der Acta Pilati [2]), führt ja schon Irenäus adv. haer. III, 10, 6 ausdrücklich Vs. 19 an. Die ursprüngliche Gestalt lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

II. Ergebniss über das Markus-Evangelium.

Die in dem Vorhergehenden auf's neue geprüfte und durchgeführte Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden sich schroff ausschliessenden Ansichten, welche zur Zeit noch die meisten Vertreter haben. Hält man sich an die freilich noch immer so wenig anerkannte *innere Eigenthümlichkeit* des Markus-Evangelium, so muss man ebensowohl seine Abhängigkeit von dem kanonischen Matthäus als auch seine volle Unabhängigkeit von Lukas behaupten, ihm also, da zwischen Markus und Lukas nur ein Abhängigkeitsverhältniss stattfinden kann, den *vermittelnden Uebergang zwischen Matthäus und Lukas* anweisen.

Nicht bloss *Ewald*, sondern auch *Ritschl*, *Thiersch* u. A. weisen dem Markus sehr entschieden den Vorgang vor Matthäus an. Von

1) Vgl. meine Glossolalie S. 65 f. 85 f. und über die völlig grundlosen Einwendungen *Ewald*'s in seinen Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 271 meine Entgegnung Theol. Jahrb. 1852, S. 304.

2) Vgl. Ev. Nicodemi ed. Thilo c. 14, p. 616 sq., bei *Tischendorf* Evangelia apocrypha p. 242 sq., dazu Theol. Jahrb. 1852, S. 411.

Digitized by Google

dieser Annahme hat sich uns in allen Puncten (z. B. 1, 2. 3, 12. 4, 21. 8, 13. 9, 6 f. u. ö.) das Gegentheil erwiesen. Das Markus-Evangelium erklärt sich so wenig aus sich selbst, dass es überall deutlich den Matthäus als seine Hauptquelle voraussetzt. Diese Abhängigkeit von Matthäus ist im Ganzen wie im Einzelnen augenscheinlich. Ebensowenig lässt sich aber, stehe man nun auf dem Standpunct qualitativer oder quantitativer Auffassung, der geringste Einfluss des Lukas bei Markus mit irgend triftigen Gründen nachweisen, wenn man tiefer in die innere Eigenthümlichkeit des Markus blickt. Der Unterschied des Markus von Matthäus sammelt sich im Ganzen und Grossen in der innern Eigenthümlichkeit seiner *Anlage*. Es ist nicht bloss der Gesichtspunct eines stetigen Fortschritts, welcher hier durch die evangelische Geschichte durchgeführt ist. Diese Stetigkeit, welche freilich im Allgemeinen wohl Niemand leugnet, ist wesentlich durch den Contrast bestimmt, durch das Auseinandergehen des anfangs ungetheilt günstigen Eindrucks, welchen das Auftreten Jesu macht, in seine beiden Seiten, einerseits in die Feindschaft der herrschenden Parteien und die nach und nach hervortretende Unempfänglichkeit der Volksmenge, andrerseits in die sehr allmälig entwickelte Empfänglichkeit des Jüngerkreises [1]). Aus diesem Gesichtspunct erklärt sich der ganze Gang dieses Evangelium so einfach, dass man in der That nicht einsieht, was gegen diese Auffassung mit Grund eingewandt werden kann. Mit dieser Alles stetig vermittelnden Anlage stimmt nicht bloss der Pragmatismus des Einzelnen, z. B. der Wunderhandlungen, überein, sondern auch die milde, vermittelnde *Richtung* des Evangelisten. Dieselbe ist zwar keineswegs eine neutrale Indifferenz, deren Grundsatz es ist, sich ausserhalb der principiellen Controverse zu stellen, so viel möglich die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Der Evangelist gehört vielmehr der judenchristlichen, aber sehr gemilderten Richtung an. Die kanonische Bearbeitung des Matthäus giebt in dieser Hinsicht den schlagendsten Beweis, dass sich ein freierer Universalismus ohne allen unmittelbaren Einfluss des Paulinismus aus dem Judenchristenthum entwickelte; eine Richtung, welche sich ebensosehr von dem positiven, particularistischen Judenthum entfernte, als auch den Zutritt der Heiden und die Bestimmung des Christenthums für die Heidenwelt anerkannte. Es ist nur ein weiterer Fortschritt auf diesem Entwickelungszuge, welchen wir bei Markus bemerken. Auf der einen Seite wird hier 12, 29. 32 mit besonderm Nachdruck die dogmatische Grundlage des jüdischen Monotheismus festgehalten [2]); auf der andern Seite vermeidet der Evange-

1) Auf die Einwendungen D. *Baur*'s gegen meine Auffassung der kunstvollen Anlage des Markus (Theol. Jahrb. 1853, S. 63 f.) kann ich nur antworten, dass ich mir die Stetigkeit und den Contrast nicht äusserlich neben einander, sondern in und mit einander, den Contrast als Moment der Stetigkeit gedacht habe.

2) Auf die Einheit Gottes wird dasselbe Gewicht gelegt, wie im Hirten des Hermas, vgl. meine apostol. Väter S. 166. Auch in der Auffassung des Glaubens (5, 36. 10, 52) als πίστις θεοῦ (11, 22) trifft unser Evangelist merkwürdig mit dem Hirten des Hermas zusammen, vgl. die angeführte Schrift

Digitized by Google

list, wie er für Nicht-Juden schreibt (vgl. 7, 3. 4. 10, 12), alle partikularistisch-jüdischen Aussprüche des Matthäus, oder er bringt wenigstens solche Milderungen an, welche das Anrecht der Heiden nicht ausschliessen (7, 27). Wie schon der jüdische Tempel (nach einer auch von *Köstlin* a. a. O. S. 314 angenommenen Auffassung der Stelle 11, 17) für alle Völker bestimmt war, so ist das eigentliche Gebiet der Verbreitung des Christenthums die Heidenwelt (13, 10 f. 16, 15 f.). Wie der Evangelist in dem Ausdruck 7, 3 πάντες οἱ Ἰουδαῖοι schon das Bewusstsein verräth, als Christ ausserhalb des Judenthums zu stehen, so hat die jüdische Sabbatfeier für ihn wenigstens ihre höhere Bedeutung verloren (2, 27. 13, 18), und die jüdische Religion erscheint ihm überhaupt als eine äussere Ceremonialreligion gegenüber der christlichen Geistesreligion (14, 58). Bei einem so gemilderten, universalistischen Judenchristenthum ist es begreiflich, dass wir 9, 38 f. 50 wenigstens die Duldung des paulinischen Christenthums empfohlen finden. Weist uns dieses Evangelium wegen seiner Abhängigkeit von Matthäus und wegen seiner Benutzung durch den schon vor Marcion vorhandenen Lukas auf die Zeit zwischen den Jahren 80 und 100 hin, und gehört es, nach seinem Petrinismus und nach der latinisirenden Sprache zu schliessen, der römischen Kirche an [1]): so trifft es innerlich mit dem gleich milden Paulinismus des gleichzeitigen ersten Briefs des römischen Clemens aus derselben Kirche zusammen.

Ist aber Matthäus die Hauptquelle unsers Evangelium, so lässt sich gleichwohl nicht sein ganzer Inhalt aus dieser Quelle ableiten. Einen grossen Antheil sogar an dem Inhalt hat offenbar die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Evangelisten, welche sich in so vielen bestimmtern Ausführungen und anschaulichern Zügen kundgiebt. Nur darf man nicht Alles auf die Entlehnung des Stoffs aus Matthäus und seine schriftstellerische Verarbeitung zurückführen. Vielmehr muss man, wie auch neuestens *Köstlin* a. a. O. S. 330 f. versucht, noch andre Quellen hinzunehmen; und da der Verfasser in keinem Falle ein Augenzeuge war, so hat man nur die Wahl einerseits zwischen der mündlichen *petrinisch-römischen Ueberlieferung*, andrerseits zwischen verlorenen *schriftlichen Aufzeichnungen*. Es wird wohl Beides der Fall gewesen sein, so wenig man die mündlichen und schriftlichen Quellen noch im Einzelnen scharf unterscheiden kann. Man weiss ja auch gar nicht, ob nicht vielleicht das ursprünglich mündlich Ueberlieferte dem Evangelisten bereits schriftlich aufgezeichnet vorlag. In Frage kommen hauptsächlich folgende Züge: Mark. 1, 16 bis 20 die Andeutung der Armuth des Petrus; 1, 29 seiner Abstammung aus Kapernaum; 2, 14 die Benennung des Matthäus als Levi,

S. 173. Als judenchristlich darf man auch die Vorstellungen von den Dämonen auf heidnischem Gebiet 5, 12, die Zurückweisung eines Heiden aus dem Jüngerkreis 5, 18 f., endlich die Auffassung der Wunder als Beglaubigung der Lehre (s. zu 1, 27) ansehen.

1) Der Petrinismus erhellt namentlich aus 1, 29. 36. 6, 50. 52. 7, 17 f. 8, 17 f. 29. 9, 6. 10, 28. 11, 21. 13, 3. 16, 7. Ueber die latinisirende Sprache vgl. *Credner* Einleitung in d. N. T. I, S. 104, *de Wette* Einl. S. 178.

Digitized by Google

Sohn des Alphäus; 3, 16. 17 die Apostelnamen Petrus und Boanerges; 4, 10 Andeutung eines weitern Jüngerkreises ausser den Zwölf (vgl. 3, 32 f. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52); 5, 22 der Name Jairus; 6, 3 Jesus als τέκτων; 6, 45 (8, 22) die Angabe von Bethsaida; 7, 26 die Angabe, dass die Heidin eine Syrophönicierin war; 8, 10 die Angabe von Dalmanutha statt Magdala (Matth. 15, 39); 10, 46 der Name Bartimäus; 11, 16 das Verbot ein Gefäss durch den Tempel zu tragen; 12, 41—44 das Scherflein der Wittwe; 14, 51. 52 der fliehende Jüngling; 15, 21 Alexander und Rufus als Söhne des Simon von Cyrene. Ich habe früher (Markusev. S. 120 f.) die Andeutungen 1, 16 bis 20. 29, die Angaben 2, 14. 7, 26. 8, 10. 10, 46. 14, 51. 52. 15, 21 auf die petrinisch-römische Ueberlieferung zurückgeführt. *Köstlin* a. a. O. S. 336 f. hat noch weit mehr Eigenthümlichkeiten herbeigezogen, um aus ihnen ein Bild von dem papianischen Urmarkus zu gewinnen, welcher die Grundlage unsers Evangelium gewesen sein soll. Ich kann einer so weiten Ausdehnung von Vermuthungen und Combinationen nicht folgen, obwohl ich selbst glaube, dass die Entlehnung aus mündlicher Ueberlieferung und aus einer schriftlichen Aufzeichnung sich nicht ausschliessen. Wohl aber erkenne ich den Grundsatz *Köstlin*'s an, dass solche Züge, die für sich ganz und gar keine Bedeutung haben, dem Evangelisten nur in einer schriftlichen Darstellung zugekommen sein können. Nach diesem Grundsatze wird man namentlich da eine schriftliche Quelle annehmen dürfen, wo Markus ohne Nöthigung von seiner Hauptquelle, dem Matthäus, abweicht. Es ist dieses schon bei dem Namen Levi für Matthäus 2, 14 der Fall, ferner bei den Ortsangaben Dalmanutha statt Magdala 8, 10, bei dem Verbot, ein Gefäss durch den Tempel zu tragen 11, 16, bei dem fliehenden Jüngling 14, 51. 52. Was konnte denn den Evangelisten nur bewegen, entweder von Matthäus in solchen Aeusserlichkeiten abzuweichen (2, 14. 8, 10), oder solche Züge, wie 11, 16. 14, 51. 52, in einer unvermittelten Nacktheit hinzustellen, welche weder der lebendigen Ueberlieferung entspricht, noch mit der schriftstellerischen Absicht näher zusammenhängt. Hat man hier also sichere Zeichen einer benutzten schriftlichen Quelle, so wird man solche auch bei andern angegebenen Zügen vermuthen dürfen. Der nackte Jüngling hängt offenbar mit einem weitern, über die Zwölf hinausgehenden Jüngerkreise zusammen; und so ist es sehr wahrscheinlich, dass alle andern Züge, welche bei Markus hierauf hinweisen, aus jener ältern Darstellung entnommen sind. Es wird nun ferner wahrscheinlich, dass auch die Apostelbenennungen 3, 16. 17, welche so störend den Satzbau unterbrechen, aus jener ältern Schrift eingetragen sind, welche namentlich für die Benennung der Zebedaiden eine geschichtliche Veranlassung (vgl. Luk. 9, 54—56) enthalten haben wird. Warum sollte es nicht schon vor dem kanonischen Markus eine petrinische Bearbeitung des Matthäus gegeben haben, ein Petrus-Evangelium, welches der Verfasser unsers Markus mit benutzte? Freilich kann man aus Markus allein, wenn man sich nicht in zu weitgehende Vermuthungen einlassen will, keine sichere Vorstellung von dieser Quelle gewinnen;

Digitized by Google

und man würde bei solchen vereinzelten Spuren stehen bleiben müssen, wenn man nicht aus den Quellen des Lukas und aus den Evangelien Justin's und der clementinischen Homilien weitere Aufschlüsse hoffen dürfte.

Ist der kanonische Markus aus einer Bearbeitung des Matthäus mit Hinzuziehung der Ueberlieferung der römischen Kirche, auch einer eigenen Schrift, in den letzten Zeiten des ersten Jahrhunderts entstanden, so ist es eine Hauptfrage: ob er es ist, von welchem *Papias* in dem bekannten Zeugniss bei Eusebius KG. III, 39 spricht, oder ob wir an ein *älteres* Markus-Evangelium zu denken haben. *Köstlin* entscheidet sich a. a. O. S. 99 f. für die letztere Annahme, indem er sich hier den papianischen Markus nicht verschieden genug von dem kanonischen denken kann (S. 102, anders S. 359 f.). Es steht aber in der That gar kein Hinderniss entgegen, das Zeugniss des Papias auf das Markus-Evangelium zu beziehen, welches wir wesentlich noch besitzen; womit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, dass es etwa zwischen Cap. 9 u. 10 noch einige, später von Lukas bearbeitete Bestandtheile enthalten habe. Papias giebt als Aussage seines Gewährsmanns an, dass Markus als Hermeneut des Petrus genau, aber nicht in der Ordnung aufgezeichnet habe, was er von ihm über die Reden und Thaten Christi vernommen hatte (*ὅσα ἐμνημόνευσεν*). Er sei ja nur dem Petrus gefolgt, *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* So habe Markus gar nicht gefehlt, indem er Einiges so wie er es hörte aufzeichnete (*οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*). Denn er habe ja nur dafür Sorge getragen, Alles vollständig und treu aufzuzeichnen, was er hörte (*ὧν ἤκουσεν*). Dieses ganze Zeugniss wird nicht eher richtig aufgefasst, als wenn man davon ausgeht, dass Papias und sein Gewährsmann hier als Orientalen vom Standpunct des apostolischen Matthäus aus über den abendländischen Markus urtheilen, an welchem wiederholt die Autopsie des Verfassers verneint wird. Ist also Markus kein Augenzeuge gewesen, so kann man von ihm keine selbständige Aufzeichnung der evangelischen Geschichte erwarten. Er kann dieselbe nur aus den Lehrvorträgen des Petrus kennen gelernt haben; und da Petrus in diesen Vorträgen keine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* gab, so darf man bei Markus weder die richtige Ordnung noch Vollständigkeit, sondern nur die treue und erschöpfende Aufzeichnung dessen erwarten, was Petrus in seinen Vorträgen erwähnte. Sehr absichtlich wird in dem Zeugniss neben dem Fehlen der richtigen Ordnung auch die *Unvollständigkeit* des Markus hervorgehoben. Markus schreibt nur nieder, *ὅσα ἐμνημόνευσεν*, oder *οὕτως ἕνια, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*, überhaupt nur *ἃ ἤκουσε*. Und Petrus trug ja, wie Papias bemerkt, keineswegs vollständig und zusammenhängend, also als *σύνταξις*, die Reden Jesu vor. Die Abweichung der Ordnung und die Unvollständigkeit musste Jeder sogleich bemerken, der mit dem Bewusstsein, in Matthäus die vollständige, autoptische Darstellung des Lebens Jesu zu haben, an das Evangelium des Markus trat.

Digitized by Google

Bezieht sich also das Zeugniss des Papias nur auf den kanonischen Markus, so ist die Art beachtenswerth, wie hier zuerst sein Unterschied von Matthäus aufgefasst wird. Je weniger aber die Hauptquelle des Evangelisten, das Matthäus-Evangelium, nur geahnt wird, desto weniger ist auf die hier allein erwähnte Quelle, die Lehrvorträge des Petrus, etwas zu geben, davon abgesehen, dass dieser Angabe doch auch noch die Wahrheit des petrinischen Charakters und römischen Ursprungs zum Grunde liegt.

Ist das Markus-Evangelium in der Hauptsache eine petrinische und römische Bearbeitung des kanonischen Matthäus-Evangelium, so stellt es einen wesentlichen Fortschritt der Evangelienbildung dar. Nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich wird die evangelische Geschichtschreibung hier aus dem beschränktern Gesichtskreis des jüdischen Gebiets, über welchen auch der kanonische Bearbeiter des Matthäus nur theilweise hinausging, durchgreifend auf den umfassendern Gesichtspunct der Welthauptstadt erhoben. Das Judenchristenthum, welches zunächst noch die Grundlage dieser universellen Auffassung der evangelischen Geschichte blieb, musste hier eine bedeutende innere Umwandlung erfahren und alles Schroffe abstreifen, was seiner Verbreitung unter den Heiden hinderlich sein konnte [1]). Aus demselben Grunde tritt auch die menschliche und volksthümliche Vermittelung des Auftretens Jesu bedeutend zurück. Seine davidische Abstammung wird nur von dem Blinden zu Jericho 10, 47. 48 erwähnt, seine vaterlose Erzeugung nur 6, 3 von den ungläubigen Nazaretanern berührt. Der Vorläufer Johannes wird nur so weit hineingezogen, als es unbedingt nöthig war, um das öffentliche Auftreten Jesu einzuleiten (1, 4 f.), ohne dass sein späteres Verhältniss zu der Wirksamkeit Jesu (Matth. 11, 2 f.) mitgetheilt würde. Das ganze Auftreten Jesu wird viel schärfer, als es bisher der Fall war, unter den Gesichtspunct des evangelischen Berufs gestellt (1, 14. 15. 38, vgl. 8, 35. 10, 29. 16, 15). Diese Verkündigung des Evangelium ist der Anfang der evangelischen Geschichte (1, 1), deren zwei Hauptseiten die Lehre und das Wunder sind (s. o. zu 1, 27). Von der Lehre wird die Neuheit so weit anerkannt und hervorgehoben, als es auf judenchristlichem Standpunct nur möglich war; aber wenn schon der eigentliche Gehalt der Lehre Jesu in das Geheime und Verborgene gesetzt wird (4, 11. 33. 34), so streift auch das Wunder schon vielfach an eine Geheimkunst an (namentlich 7, 31 f. 8, 22 f.). Beides wäre gewiss nicht möglich gewesen, wenn diesem Evangelium nicht überhaupt der Zug zu einer höhern Christologie zum Grunde läge, eine Ansicht, welche die Vereinigung Jesu mit dem heiligen

1) Hierher gehört auch die Auslassung des Ausspruchs Matth. 19, 10—12 über den Werth der Ehelosigkeit, die Milderung und Vergeistigung der Aussprüche über die Ausrottung des Aergernisses an dem eigenen Leibe und das Hinderniss des Reichthums für den Eintritt in das Gottesreich Mark. 9, 49. 50. 10, 24.

Digitized by Google

Geiste Gottes so innig als möglich und als den eigentlichen Kern seiner Gottessohnschaft zu fassen sucht (2, 8. 3, 29. 30. 8, 12. 15, 39). Hat der Evangelist auf diesem Standpunct die evangelische Geschichte in dem Wesentlichen zusammenzufassen und in dem stetigen Fortschritt der Verfeindung des Volks und der Läuterung des Jüngerkreises lichtvoll darzustellen versucht: so musste seine Darstellung in allen Hauptpuncten zu einer weitern, über das Judenchristenthum hinausgehenden Fortbildung der evangelischen Geschichtschreibung Anstoss geben. Es bedurfte nur eines kleinen Schritts zur Entstehung eines paulinischen Evangelium.

Digitized by Google

Das

Evangelium des Lukas.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der dritte Evangelist weist uns schon dadurch über die Anfänge der Evangelienbildung hinaus, dass er in dem Vorworte seines Werks bereits viele frühere Versuche evangelischer Geschichtschreibung voraussetzt. Das Neue, was das Lukas-Evangelium von den vorhergehenden wesentlich unterscheidet, ist in jedem Falle sein Paulinismus. Hatte schon Markus 9, 38 f. der Duldung des Paulinismus das Wort geredet und die judenchristliche Auffassung der evangelischen Geschichte so gemildert, dass sie in der Heidenwelt weitere Verbreitung finden konnte, so schliesst sich als die nächste Stufe der evangelischen Geschichtschreibung die paulinische Darstellung des Lukas an. Je mehr aber in dem Paulinismus des dritten Evangelium sein wesentlicher Unterschied von dem Judenchristenthum des Matthäus liegt, desto wichtiger ist für die Auffassung jener paulinischen Darstellung das Verhältniss, in welches man dieselbe zu dem Markus-Evangelium stellt. Findet zwischen Matthäus und Lukas kein vermittelnder Uebergang statt, ist das Lukas-Evangelium ganz unabhängig von dem des Markus entstanden, so kann sein Paulinismus nur in einem sehr schroffen und gegnerischen Verhältniss zu dem Judaismus des Matthäus stehen. Es ist daher begreiflich, dass die strenge Tendenzkritik, um den Parteicharakter des Lukas-Evangelium möglichst zu schärfen, jeden vermittelnden Uebergang zwischen Matthäus und Lukas, werde er nun in ein petrinisches Evangelium oder in das kanonische Evangelium des Markus gesetzt, eifrig fern zu halten sucht [1]). Ebenso begreiflich ist es aber andrerseits, dass die Gegner der Tendenzkritik auf der Nothwendigkeit von Mittelgliedern zwischen Matthäus und Lukas beharrten. So trat schon *de Wette* der Ansicht entgegen, dass das Lukas-Evangelium nur als freie Bearbeitung des Matthäus ohne Benutzung andrer Quellen aufzufassen sei [2]). Es darf vollends nicht befremden, dass *Ewald* den Gegensatz gegen die Tendenzkritik auch hier auf die äusserste Spitze trieb und nicht bloss jede unmittelbare Benutzung des kanonischen Matthäus durch Lukas leugnete, sondern diesen Evangelisten auch als blossen Sammler aus sieben Quellenschriften mit geringen ei-

1) So besonders *Baur*, Kanon. Evv. S. 427 f., das Markusevangelium, 1851, Theol. Jahrb. 1853, Heft 1, S. 54 f., Das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. S. 70 f., ausserdem der sächsische Anonymus in seiner Schrift über die Evangelien.

2) Einleitung in das N. T. 5. Aufl. S. 165 f.

Digitized by Google

genen Zuthaten sein ganzes Evangelium zusammenschreiben liess [1]). So stehen sich also gerade bei Lukas die Ansichten von *Baur* und von *Ewald* in schroffster Weise gegenüber. Auf der einen Seite wird eine innere, aber auch ganz tendenzvolle und ungeschichtliche „Composition" dieses Evangelium, auf der andern eine ganz tendenzlose, aber auch rein äusserliche Zusammensetzung (com-positio) desselben behauptet. Muthet uns die letztere Ansicht offenbar eine sehr niedrige Vorstellung von der evangelischen Geschichtschreibung zu, so kann doch auch die erstere in solcher Zuspitzung nicht durchgeführt werden. Die Nothwendigkeit eines vermittelnden Uebergangs zwischen Matthäus und Lukas muss sich, selbst abgesehen von dem Markus-Evangelium, bei der Annahme eines stetigen Fortschritts der Evangelienbildung von vorn herein aufdrängen und hat, wie wir namentlich an *Köstlin* sehen, in der unleugbaren Benutzung von eigenthümlichen Quellenschriften bei Lukas einen festen Halt. Hat sich uns nun die völlige Unabhängigkeit des Markus von Lukas ergeben, so müssen wir wegen der tiefgreifenden Berührung dieser beiden Evangelien den Markus als eine Hauptquelle des Lukas annehmen. In diesem Falle ist aber der milde Petrinismus des Markus in den meisten Berührungen die unmittelbare Vorstufe für den Paulinismus des Lukas, und durch dieses zwischen Matthäus und Lukas tretende Mittelglied wird der Parteigegensatz des Letztern gegen das von Matthäus vertretene Judenchristenthum wesentlich gemildert. Die Nothwendigkeit einer solchen Milderung des von *Baur* mit allem Recht an Lukas hervorgehobenen paulinischen Parteistandpuncts leuchtet aber schon aus der Vergleichung mit dem zweiten Werke dieses Evangelisten, der Apostelgeschichte, ein. Wie kann das Evangelium des Lukas eine so schroff paulinische und antijudaistische Tendenzschrift sein, den entschiedensten Gegensatz gegen die Urapostel und das urapostolische Christenthum vertreten, wenn doch, wie dieselbe Tendenzkritik so ernstlich behauptet, die Verhüllung und möglichste Ausgleichung dieses Gegensatzes der Hauptzweck der Apostelgeschichte sein soll? Nur solange die Hypothese des ursprünglich rein paulinischen, bei Marcion noch erhaltenen Lukas-Evangelium und seiner versöhnlichen, den Parteigegensatz ausgleichenden kanonischen Ueberarbeitung noch keine Widerlegung gefunden hatte, liess sich jene Auffassung der Apostelgeschichte mit der schroff paulinischen Haltung des ursprünglichen Lukas scheinbar vereinigen. Seit aber jene Hypothese im Ganzen und Grossen gescheitert ist, muss die unleugbare versöhnliche Haltung der Apostelgeschichte auch auf unsre Auffassung des Paulinismus in dem Lukas-Evangelium zurückwirken [2]). Und hat man in der Apostelgeschichte

1) Aehnlich behauptet auch *Reuss*, dass weder Matthäus noch die Grundschrift desselben eine Quelle für Lukas gewesen sei (Geschichte der heil. Schriften N. T'ts. 2. Aufl. S. 191).

2) Noch in seiner neuesten Darstellung hält *Baur* (Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 67 f.) bei dem Evangelium den reinen Paulinismus und den Gegensatz gegen die Urapostel fest, während in der Apostelgeschichte nicht mehr ein ganz ursprünglicher, ächter Paulinismus vorliegen, ja die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Paulus und den Uraposteln zu einem guten Einvernehmen der Hauptzweck sein soll.

Digitized by Google

die Spur einer zum Theil aufgenommenen Quellenschrift wahrscheinlich gemacht, so darf man auch bei dem Evangelium auf eine genauere Einsicht in die benutzten Quellenschriften hoffen, durch welche die Annahme einer rein ideellen und dogmatischen Composition wesentlich beschränkt wird.

I. Der Inhalt des Lukas-Evangelium.

Erst der paulinische Evangelist beginnt sein Werk mit einem wirklichen *Vorwort* (1, 1—4). Matthäus hat nur eine Ueberschrift, welche sich zunächst und ursprünglich bloss auf den Stammbaum Jesu bezog, das Markus-Evangelium hat zwar schon eine Ueberschrift, welche durch Bezeichnung des Anfangs der evangelischen Geschichte das ganze Evangelium eröffnet. Aber erst Lukas beginnt mit einer Zueignung seines Werks an einen gewissen Theophilus [1]) und mit einer Darlegung seiner Beweggründe. Es ist also die Subjectivität des Evangelisten, welche gleich zu Anfang auf der objectiven Grundlage der apostolischen Ueberlieferung und ihrer mannichfachen schriftlichen Aufzeichnungen hervortritt. Da schon Viele versucht haben, die in der Christenheit (ἐν ἡμῖν) erfüllten Thatsachen gemäss der Ueberlieferung derjenigen darzustellen, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts wurden, so will auch unser Evangelist Allem, dem ganzen Inhalt der evangelischen Geschichte, von vorn an nachgehen, dieses Alles der Reihe nach aufzeichnen, und zwar mit dem besondern Zweck, damit Theophilus über die Lehren, in welchen er unterwiesen wurde, die Sicherheit erkenne. Die Sicherheit, welche Theophilus durch dieses Evangelium erlangen soll, bezieht sich also gar nicht auf das Geschichtliche als solches, sondern vielmehr auf die Lehren des christlichen Unterrichts [2]). Wie konnte aber diese christliche Unterweisung des Theophilus noch einer Befestigung durch die schon so vielfach aufgezeichnete evangelische Geschichte bedürfen, wenn sie nicht eben eine eigenthümlich paulinische war? Es ist also die paulinische Auffassung des Christenthums, in welcher man durch diese Darstellung der evangelischen Geschichte bestärkt werden soll. Und wie die Lehren, welchen Lukas durch sein Evangelium ihre Gewährleistung und Sicherstellung geben will, die Grundsätze des Paulinismus sind, so sind auch Gewährsmänner der evangelischen Ueberlieferung die Augenzeugen nicht lediglich als solche, sondern zugleich als uranfängliche Diener des Worts, in welcher Hinsicht die Zwölfapostel vor Paulus keinen Vorzug hatten (vgl. Apostg. 26, 16).

---

1) Dieser Theophilus, welcher nach Vs. 4 im Christenthum unterwiesen war, erhält den auszeichnenden Titel κράτιστος (wie Apg. 23, 26), worüber namentlich *Otto* Epist. ad Diognet. edit. 2, Lips. 1852, p. 53 sq. zu vergleichen ist.

2) Dieses gegen *Köstlin*, welcher sonst den Prolog richtig erklärt hat (Synopt. Evv. S. 132 f.). Die dogmatische Ueberzeugung des paulinischen Christen soll durch diese Auffassung und Darstellung des Geschichtlichen ihre Sicherheit erhalten.

Digitized by Google

A. Die Vorgeschichte 1, 5—3, 22.

Dass die Vorgeschichte bei Lukas weiter reicht, als bei Matthäus, sieht man schon aus dem eigenen Umstand, dass der Stammbaum Jesu erst nach seiner Taufe mitgetheilt wird, um sein öffentliches Auftreten einzuleiten. Das öffentliche Auftreten Jesu ist hier so scharf abgegrenzt, dass alles Vorhergehende nur als die Vorbereitung der eigentlichen evangelischen Geschichte erscheint. Ist diese Vorbereitung zunächst die Geburtsgeschichte Jesu, so holt dieselbe so weit als möglich aus, indem sie durch die Geburt des Vorläufers Johannes eingeleitet wird.

1. Johannes und Jesus vor ihrem öffentlichen Auftreten 1, 5—2, 52.

Schon die Erzeugung des Vorläufers Jesu ist aussergewöhnlich, obwohl die göttliche Mitwirkung hier noch keineswegs die natürliche Vermittelung aufhebt. Dem bejahrten Zacharias wird in seiner priesterlichen Verrichtung durch einen Engel eröffnet, dass seine gleichfalls gealterte Gattin Elisabet einen Sohn gebären wird, welcher Johannes heissen soll. Derselbe wird als Vorläufer des Messias ganz in nasiräischer Weise weder Wein noch Berauschendes trinken [1]), schon im Mutterleibe vom heil. Geiste erfüllt werden, viele Israeliten zum Herrn bekehren und vor demselben hergehen in Geist und Kraft des Elias, um dem Herrn ein wohlbestelltes Volk zu bereiten (1, 14—17). Die Wirksamkeit des Vorläufers Jesu erstreckt sich also noch gar nicht über Israel hinaus. Ueber dieses Gebiet weist auch die Ankündigung der Geburt Jesu selbst noch gar nicht hinaus, mit welcher Gabriel die Maria, die Verlobte des von David abstammenden Joseph, in Nazaret begrüsst (1, 26—38). Der Sohn, welchen sie Jesus nennen soll, wird gross sein und der Sohn des Höchsten heissen; er wird den Thron seines Vorfahren David erhalten, aber nicht bloss zeitlich, sondern in Ewigkeit und ohne Ende über das Haus Jakob herrschen (1, 32. 33). Wird Jesus also der jüdische Messias sein, so wird er auch schon durch seine Erzeugung der Sohn Gottes sein. Der heilige Geist wird über die Maria kommen, die Kraft des Höchsten wird sie beschatten. Daher wird ihr heiliges Erzeugniss Sohn Gottes genannt werden (Vs. 35). Jesus ist also nicht bloss der jüdische Messias, sondern von Geburt Gottes Sohn. Die Beglaubigung dieser Verheissung einer vaterlosen, wunderbaren Erzeugung ist die bereits eingetretene Schwangerschaft der Elisabet, einer Verwandten der Maria. Stehen die Mütter der beiden weltgeschichtlichen Männer in einem so nahen Verhältniss zu einander, so kommen sie auch

1) Lukas steigert hier (1, 15) die strenge Enthaltsamkeit des Täufers (Matth. 3, 4, Mark. 1, 6) zu der Lebensweise eines Nasiräers von Kindheit an. Daher fällt die Schilderung der Strenge des Täufers späterhin (3, 6) aus und bleibt nur 7, 33 angedeutet. In derselben Weise wird hier (1, 17) auch die Eliasbedeutung des Täufers vorweggenommen, so dass sie späterhin (7, 30. 9, 36, vgl. Matth. 11, 14. 17, 10 f., Mark. 9, 11 f.) nicht mehr berührt wird.

Digitized by Google

äusserlich in ihrer Schwangerschaft zusammen durch den Besuch der Maria bei Elisabet (1, 39—56). Schon hier geht die Verheissung Vs. 15 in Erfüllung, dass der Sohn der Elisabet vom Mutterleibe an des heiligen Geistes voll sein wird. Noch als ungeborenes Kind hüpft er bei der Ankunft der schwangern Gebärerin des Messias. Und dieselbe Erfüllung mit dem heil. Geiste ruft bei der Elisabet eine begeisterte Lobpreisung der Mutter des Herrn hervor, nach welcher auch Maria das wonnige Bewusstsein ausspricht, die gefeierte Mutter des Messias zu werden. In dieser Wirkung Gottes sieht sie die Hochmüthigen erniedrigt und die Demüthigen erhöht, die Hungrigen mit Gütern überfüllt und die Reichen entleert. Die Herrscher, d. h. die Gewalthaber des Heidenthums, werden von ihren Thronen gestürzt werden, und Gott wird sich Israels erbarmen, um die den Vätern, dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheissung zu erfüllen. Die Geburt des Messias ist also zunächst nur eine Segnung des israelitischen Volkes. Es ist begreiflich, dass diese Beschränkung der göttlichen Gnade auf das jüdische Volk auch bei der Beschneidung des Johannes (1, 57—79) noch den Grundton bildet. Wird dem neugeborenen Kinde gegen den Willen der Verwandtschaft der von dem Engel gebotene Name Johannes beigelegt, so kann Zacharias nun, nachdem seine in Folge des Unglaubens an die Engelsbotschaft eingetretene Verstummung aufgehört hat, in prophetischer Begeisterung die Wohlthaten Gottes an dem jüdischen Volke rühmen. Es ist der Gott Israels, welcher sein Volk heimsucht, dem Hause Davids Heil widerfahren lässt, wie er durch den Mund der Propheten von Ewigkeit her Errettung aus der Gewalt der Feinde verheissen hat. Es wird also nun das göttliche Bündniss erfüllt, welches durch einen Schwur dem Abraham bekräftigt wurde (1 Mos. 22, 16 f.). Und enthält dieses Bündniss, wie es Zacharias auffasst, auch zunächst nur die Errettung der Juden von ihren Feinden, so sollen dieselben doch auch durch das messianische Heil zu einem Zustand der Frömmigkeit und Gerechtigkeit vor Gott erhoben werden (1, 78). Diese Zeit des messianischen Heils einzuleiten ist der hohe geschichtliche Beruf des Johannes, welcher dem Herrn vorhergehen, seine Wege bahnen, seinem Volke Erkenntniss des Heils in Sündenvergebung mittheilen wird. Es ist also das jüdische Volk, welchem in der Todesnacht der Morgen einer bessern Zeit anbricht[1]). Und das zu einem so hohen Antheil an der messianischen Zukunft bestimmte Kind reift nun in der Wüste seinem öffentlichen Auftreten in Israel entgegen (1, 80).

Während uns die Geburt des Täufers Johannes in den Tagen

1) Luk. 1, 78. 79 ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. Unverkennbar wird hier auf Jes. 9, 1. 2 Rücksicht genommen: ὁ λαὸς ὁ καθήμενος (cod. Vat. πορευόμενος) ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ (dieses καὶ fehlt in cod. Vat.) σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς. Wenn nun Matth. 4, 16 den Schluss mit dem Ausdruck φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς wiedergiebt, so hat Lukas hieraus die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους gebildet, vgl. *Credner* Beiträge II, S. 139. Die Finsterniss und Todesnacht, welche sich bei Matthäus nur auf das halbheidnische Galiläa und Kapernaum bezieht, gilt bei Lukas *dem gesammten jüdischen Volke.*

Digitized by Google

des Königs Herodes (1, 5) nicht über das Gebiet des Judenthums hinausführt, so wird dagegen bei der Geburt Jesu der weite geschichtliche Hintergrund des römischen Weltreichs aufgerollt. Es wird ja 2, 1 ausdrücklich die Weltherrschaft des Kaisers Augustus erwähnt, nach dessen Befehl das ganze Reich einer Schatzung unterworfen wurde. Diese erste Schatzung wurde in dem jüdischen Lande unter Quirinus, dem kaiserlichen Statthalter von Syrien, ausgeführt [1]). Und auch Joseph zog aus Nazaret nach seinem Stammort Bethlehem, der Stadt seines Ahnherrn David, um sich hier nebst seiner Verlobten schätzen zu lassen. Dieselbe gebiert hier ihren erstgeborenen Sohn und legt ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Raum ist. Obgleich Jesus also, wie bei Matthäus, in der Davidsstadt Bethlehem geboren wird, so ist diese Stadt doch keineswegs der ursprüngliche Wohnsitz seiner Eltern. Die Davidsstadt ist dem Messias zur Fremde geworden. Das Messiaskind erhält daher auch eine ganz andre Huldigung, als bei Matthäus. Es sind nicht die Magier des Morgenlandes, welche durch einen wunderbaren Stern auf die Geburt des Judenkönigs aufmerksam werden, sondern Hirten auf dem Felde, denen ein Engel die frohe Botschaft von der Geburt des Messias, des Erlösers seines Volkes, in der Davidsstadt bringt, und englische Heerschaaren den Frieden in der ganzen Menschheit verkündigen. Geht die Geburt des Messiaskindes auch zunächst nur das ganze jüdische Volk an, so ist sie doch auch das höhere Gegenstück der kaiserlichen Weltherrschaft, sofern sie den Frieden auf Erden und das Wohlgefallen Gottes an der ganzen Menschheit bezeichnet (2, 14, vgl. 19, 38). In dieser Wendung erscheint der jüdische Messias zugleich als der allgemeine Heiland der Welt. Nur ist diese allgemeine Bedeutung desselben noch so verhüllt, dass sie selbst der Mutter noch verborgen bleibt, welche alles dieses nachdenkend in ihrem Herzen bewegt (2, 1 — 21). In derselben Weise lässt auch das Folgende durch die

1) Es ist den angestrengten apologetischen Versuchen bis jetzt schwerlich gelungen, den allgemeinen, noch bei Lebzeiten des Herodes von Augustus angeordneten Reichscensus bei Lukas zu rechtfertigen. Die beglaubigte Geschichte kennt unter Augustus nur ein breviarium totius imperii, welches der Kaiser schon 23 v. Chr. hatte, und worin auch stand: quantum sociorum in armis (Sueton Octav. 101, Tacitus Ann. I, 11). Für dieses Verzeichniss war eine allgemeine Schatzung solcher abhängigen Staaten, wie Judäa, auch nur ihrer männlichen Bewohner, gar nicht nöthig. Auch das s. g. Monumentum Ancyranum weiss nur von einem dreimaligen census populi (d. h. der römischen Bürger) unter Augustus. Erst als römische Provinz im J. 6 uns. Z. wurde Judäa einem römischen Census unterworfen, und zwar war es P. Sulpicius Quirinius, welcher als Präses von Syrien zur Abschätzung der Einwohner nach Judäa kam, begleitet von Coponius, welchem die Procuratur dieser Provinz übertragen war (Josephus Ant. XVIII, 1, 1, bell. jud. II, 8, 1). Diese Schatzung erregte bei den Juden solchen Anstoss, dass sie den Aufstand des Judas von Gamala hervorrief. Keine andre Schatzung als diese kann hier gemeint sein, wo sie überdiess noch als die erste bezeichnet wird. Wie Lukas aber Apg. 5, 37 irrthümlich dem Aufstand des Judas von Gamala den weit spätern des Theudas vorhergehen lässt, so hat er hier ebenso ungeschichtlich die Veranlassung jenes Aufruhrs, die Schatzung unter Quirinius (die unmöglich schon 10 Jahre früher vorgefallen sein kann) in die Regierung des Herodes zurückverlegt. *Ebrard*'s Ausflüchte in seiner Wiss. Kritik d. ev. Gesch. S. 176 richten sich selbst.

Digitized by Google

jüdisch-volksthümliche Bedeutung des Messias seine allgemein menschliche hindurchscheinen. Das Kind wird auf der einen Seite ganz in gesetzlicher Weise beschnitten und, wie der Engel befohlen, Jesus genannt; ferner wird ganz nach dem mosaischen Gesetze in dem Tempel das Reinigungsopfer dargebracht (2, 22, vgl. 2, 27. 39). Auf der andern Seite wird aber doch auch die allgemein menschliche Bedeutung Jesu von dem bejahrten Simeon, der auf den Trost Israels harrte, prophetisch angedeutet. Er hat nun, wie er sagt, das Heil gesehen, welches Gott vor *allen* Völkern bereitet hat, als ein Licht zur Offenbarung für die *Heiden* und zur Verherrlichung seines Volks Israel (2, 31. 32). Bleibt das messianische Heil also zunächst die Verherrlichung Israels, so geschieht diese doch schon vor allen Völkern der Welt, und ihr Zweck ist die ἀποκάλυψις ἐθνῶν. So geht Simeon auch ferner über den streng judaistischen Messiasbegriff hinaus, indem er den Widerspruch weissagt, welchen Jesus innerhalb des jüdischen Volks finden wird, und seinen Kreuzestod, der wie ein Schwert durch das Herz seiner Mutter gehen wird (2, 34. 35). Die Messiaswürde Jesu wird also keineswegs allgemeine Anerkennung bei dem jüdischen Volke finden; er wird ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον zum Fall und zur Aufrichtung Vieler in Israel sein, um die Gedanken vieler Herzen zu offenbaren. Nachdem nun auch die ganz in dem Heiligthum lebende Prophetin Hanna Allen, welche die Befreiung von Jerusalem erwarten, das messianische Heil verkündigt hat, kehren die Eltern Jesu nach Nazaret zurück, wo das Kind unter dem Segen der göttlichen Gnade aufwächst (2, 22—40).

Vor dem öffentlichen Auftreten Jesu theilt Lukas einen Beweis der dem Kinde einwohnenden höhern Weisheit mit. Wie in jedem Jahre, so ziehen die gesetzestreuen Eltern auch im zwölften Lebensjahre ihres Sohns zum Paschafest nach Jerusalem. Bei dem Rückwege vermissen sie den Knaben, erst nach dreitägigem Suchen finden sie ihn im Tempel unter den Lehrern, wo Alle über die Einsicht seiner Fragen erstaunen. Auch die Antwort, welche Jesus 2, 49 den ihn suchenden Eltern giebt, verräth diese höhere Einsicht. Die Eltern hätten ihn überhaupt nicht suchen, sie hätten vielmehr wissen sollen, dass er im Hause seines Vaters sein muss. Es ist nicht bloss der einfache Begriff der Gottessohnschaft, welchen der zwölfjährige Jesus hier ausspricht, sondern diese Gottessohnschaft ist in ihrer Uebermenschlichkeit schon als das eigentlich Wesenhafte dem menschlichen Sohnsverhältniss gegenübergestellt. Jesus erkennt nur Gott als seinen Vater an. Aber dieses höhere Bewusstsein bleibt den menschlichen Eltern noch unverständlich (2, 50). Steht Jesus also schon jetzt an Weisheit über seinen Eltern, so muss es bei seiner weitern Entwickelung in Nazaret (2, 51. 52) noch ausdrücklich hervorgehoben werden, dass er gleichwohl seinen Eltern gehorsam war.

2. Das öffentliche Auftreten des Täufers Johannes 3, 1—22.

Die letzte Vorstufe des Berufsantritts Jesu ist das öffentliche Auftreten des Johannes, welches mit ausdrücklicher Angabe der welt-

Digitized by Google

geschichtlichen Zeitverhältnisse eingeführt wird. Bezeichnend macht auch hier das römische Kaiserthum des Tiberius nebst der römischen Statthalterschaft des Pontius Pilatus über Judäa den Anfang; erst auf diese Verhältnisse des römischen Weltreichs folgt die Herrschaft des Herodes über Galiläa, seines Bruders Philippus über Ituräa und Trachonitis, des Lysanias über Abilene[1]) und das Hochpriesterthum des

---

1) Es darf noch immer nicht als ganz ausgemacht angesehen werden, dass Lukas in dieser Zeitbestimmung von einem Versehen frei sei. Der geschichtlich bekannte Lysanias war weit älter, nämlich der Sohn und Nachfolger eines Ptolemäus, Sohnes des Mennäus, eines Fürsten in der Nähe von Damaskus, welchem Chalcis angehörte. Auf Anstiften der Kleopatra wurde Lysanias im J. 34 v. Chr. ermordet (vgl. Joseph. Ant. XIV, 7, 4. XV, 4, 1, bell. jud. I, 13, 1). Seine Besitzungen müssen aber auch nach seinem Tode noch grossentheils zusammengeblieben sein. Wenigstens wird ein gewisser Zenodorus als Pächter des οἶκος τοῦ Λυσανίου von Joseph. Ant. XV, 10, 1 erwähnt. Zu dem Gebiete dieses Zenodorus, der freilich auch eigene Besitzungen gehabt haben kann, gehörte Trachonitis, welche Landschaft Augustus Herodes dem Gr. zuwies, ferner Auranitis, was Zenodorus zuletzt noch verkaufen wollte. Die Herrschaft des Lysanias lag überhaupt zwischen Trachonitis und Galiläa (Joseph. Ant. XV, 10, 1—3). Auch ein οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου λεγόμενος wird nach dem Tode des Herodes erwähnt, da sein Sohn Philippus einen Theil dieses Gebiets Batanäa, Trachonitis, Auranitis (Joseph. Ant. XVIII, 12, 4, nach bell. jud. II, 6, 3 μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰαμνίαν) erhielt. In diesem Ländergebiete taucht später der Name des Lysanias wieder auf, als Kaiser Cajus bei seiner Thronbesteigung (37 n. Chr.) dem Enkel des Herodes, Agrippa I, nebst dem Königstitel die Tetrarchie des Philippus verleiht und ausserdem noch die Tetrarchie des Lysasanias schenkt (Ant. XVIII, 6, 10, bell. jud. II, 9, 6). In dieser Herrschaft wird Agrippa I im J. 41 durch K. Claudius bestätigt, ja er erhält auch noch als Erbthum das ganze Königreich seines Vaters, Judäa und Samarien, und als weiteres Geschenk *aus den Besitzungen des Kaisers* (ἐκ τῶν αὐτοῦ) das Abila des Lysanias nebst der Gegend des Libanon, also ausser dem Königreich des Herodes noch τὴν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην (Jos. Ant. XIX, 5, 1, bell. jud. II, 11, 5). Nach seinem Tode (44 n. Chr.) fielen alle diese Länder, mit Ausnahme von Chalcis, welches an seinen Bruder Herodes gegeben wurde, an den Kaiser zurück; und erst nach dem Tode des Herodes (48 n. Chr.) folgte sein Sohn Agrippa II in der Herrschaft Chalcis nach (Jos. Ant. XX, 5, 2, bell. jud. II, 12, 1), welche derselbe im J. 52 mit der Tetrarchie des Philippus und des Lysanias vertauschen musste. Vgl. Joseph. Ant. XX, 7, 1 über Claudius: δωρεῖται τὸν Ἀγρίππαν τῇ Φιλίππου τετραρχίᾳ καὶ Βαταναίᾳ, προσθεὶς αὐτῷ τὴν Τραχωνῖτιν σὺν Ἀβίλᾳ· Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία. τὴν Χαλκίδα δὲ αὐτὸν ἀφαιρεῖται. Bell. jud. II, 12, 8: ἐκ δὲ τῆς Χαλκίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βαταναία καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις· προσέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν καὶ τὴν Ὀυάρου γενομένην ἐπαρχίαν. Weil nun Chalcis zu der Herrschaft des alten Lysanias schon gehörte, von Agrippa II aber aufgegeben wurde, als er die τετραρχία oder βασιλεία des Lysanias in Besitz nahm, so glaubt *Ebrard* (a. a. O. S. 183 f.) mit unverhaltenem Jubel die Spur eines *jüngern* Lysanias, zu dessen Herrschaft Abila gehörte, bei Josephus entdeckt zu haben. Man könnte diese Beweisführung noch durch den Umstand verstärken, dass Agrippa I schon von Cajus die Tetrarchie des Lysanias erhalten hatte, und dass ihm Claudius gleichwohl später noch das Abila des Lysanias schenken konnte. Allein diese schnell entstehenden und untergehenden Staatenabgrenzungen, die „Häuser" des Lysanias, Zenodorus, sind gar nicht so scharf bestimmt. Wie flüssig die Grenzbestimmungen dieser von dem Belieben der Kaiser abhängigen Staaten waren, sehen wir ja namentlich aus dem Umstand, dass bei Josephus die Landschaften Batanäa

Digitized by Google

Hannas und Kaiphas an. Zu dieser Zeit also erhält Johannes in der Wüste (vgl. 1, 80) den göttlichen Ruf zu öffentlichem Hervortreten. Bei der Erzählung dieses Auftretens hält sich Lukas im Allgemeinen an die Vorgänger (Matth. 3, 1—12. Mark. 1, 1—8). Nur theilt er die Schriftstelle Jes. 40, 3, welche durch den Täufer ihre Erfüllung fand, noch vollständiger mit, wie wenn er mit der Ausfüllung der Schluchten und der Erniedrigung der Höhen den jüdischen Hochmuth demüthigen wollte. Ferner giebt Lukas den Unterschied auf, welchen Matthäus zwischen dem bussfertigen Volke und den verdorbenen Pharisäern und Sadducäern macht, so dass die harten Worte über das unbussfertige Otterngezücht mit seinem Dünkel der Abstammung von Abraham und die Androhung des baldigen messianischen Strafgerichts den jüdischen Volkshaufen ohne Unterschied gelten (3, 7—9). Schon Johannes nimmt also eine so viel als möglich feindselige Stellung gegen das ganze bestehende Judenthum ein. Die Volkshaufen, welche sich taufen lassen wollen, treten an die Stelle der Pharisäer und Gesetzeslehrer, welchen Lukas gar nachträglich 7, 30 nachsagt, dass sie sich von Johannes nicht einmal taufen liessen. Auf diese Strafrede folgen bei Lukas 3, 10—14 eigenthümliche Lebensvorschriften. Wird zuerst das Volk überhaupt zur Mildthätigkeit aufgefordert, so erhalten ferner die Zöllner die Weisung, nur das Gesetzliche einzutreiben (vgl. 19, 8), und die Soldaten werden ermahnt, sich mit ihrem Solde zu begnügen. Durch diese Einschaltungen des Lukas ist nun aber der stetige Zusammenhang durchbrochen, in welchem sich bei Matthäus die Hinweisung auf den kommenden Messias an den Ausspruch über das nahe Weltgericht anschliesst. Soll der Täufer gleichwohl jene Erklä-

und Trachonitis, welche Philippus gleich anfangs erhielt (Joseph. Ant. XVII, 11, 4, bell. jud. II, 7, 3. 12, 8), gleichwohl wieder von seiner Tetrarchie unterschieden werden (Jos. Ant. XX, 7, 1). Man vergleiche nur die beiden Parallelstellen Jos. Ant. XX, 7, 1 und bell. jud. II, 12, 8 mit einander. Dort wird mindestens Trachonitis zur Tetrarchie des Lysanias gerechnet, hier gehört es nebst Batanäa und Gaulanitis zu der (von dem Königreich des Lysanias unterschiedenen) Tetrarchie des Philippus. So lassen die schwankenden Angaben über das Reich des Lysanias auch recht gut die Annahme zu, dass er über Chalcis herrschte, aber Abila, wie es scheint, zur Hauptstadt seines Gebiets gemacht hatte. Hierauf scheint auch die Inschrift eines Tempels in dem alten Abila hinzuweisen, welche den Lysanias als Tetrarchen von Abilene bezeichnet (vgl. *Böckh* Corp. inscriptt. graec. n. 4521. 4523). Warum soll sich diese Inschrift nicht auf den geschichtlich bekannten Lysanias beziehen? Mit welchem Unrecht sich *Wieseler* (Chronolog. Synopse S. 183) für das Gegentheil auf den Titel eines Tetrarchen beruft, kann man schon aus *Winer*'s Artikel „Tetrarch" sehen. Auch *Wieseler*'s neueste Erörterung über Abilene in der von *Herzog* herausgegebenen Real-Encyklopädie für protest. Theologie u. Kirche 1853 hat das Dasein eines jüngern Lysanias keineswegs so überzeugend nachgewiesen, dass nicht selbst ein Recensent in den Gött. Gelehrten Anzeigen 1853, Stück 153, S. 1527 f. Einspruch gethan hätte. Lässt sich auch die entfernte Möglichkeit nicht leugnen, dass in Abila, welches vor dem J. 37 bereits kaiserliches Eigenthum gewesen sein muss, um 29 noch ein jüngerer Lysanias herrschte, so ist es doch gewiss die wahrscheinlichste Annahme, dass Lukas, weil er neben der Tetrarchie des Philippus von einer Tetrarchie des Lysanias gehört oder auch gelesen hatte, auf einen mit Philippus gleichzeitigen Tetrarchen Lysanias schloss. Eusebius K.G. I, 9. 10 macht diesen Lysanias des Lukas nun gar zu einem Sohn und Nachfolger des Herodes.

Digitized by Google

rung aussprechen, so muss ihm das Volk eine besondere Veranlassung geben. Daher Vs. 15 die Bemerkung, dass das Volk auf eine solche Erklärung wartete und im Herzen über Johannes den Gedanken hegte, ob er wohl nicht gar der Messias sei. So hängt dieser eigenthümliche Zug mit der vorhergehenden Einschaltung innig zusammen. Ferner fasst Lukas in Vergleichung mit Matthäus und Markus die Hinweisung des Täufers auf den Gewaltigern, der mit dem heil. Geiste und mit Feuer taufen wird, als ein εὐαγγελίζεσθαι auf, indem er den Täufer Vs. 18 noch fortfahren lässt, andre Ermahnungen und frohe Botschaften dieser Art vortragen zu lassen [1]). Auch das ist ganz in seiner Weise, dass er Vs. 19. 20 die Geschichte des Täufers sogleich bis zu seiner (von Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14 nur angedeuteten) Gefangennehmung fortführt. Ganz nachträglich folgt endlich Vs. 21. 22 die Angabe, dass Jesus mit dem ganzen Volke getauft ward, dass nach dieser Taufe, wie nur Lukas sagt, der heil. Geist in leibhaftiger Gestalt wie eine Taube auf ihn herabkam, und dass seine Gottessohnschaft durch eine Stimme vom Himmel feierlich bestätigt wurde.

Während Lukas in dem Abschnitt über den Täufer nur in solcher Weise von Matthäus und Markus abweicht, wie man es von einem nicht bloss abschreibenden Schriftsteller von vorn herein erwarten muss, so ist doch seine Darstellung der Geburt und Kindheit Jesu so eigenthümlich, dass sie nur wenige Anknüpfungspunkte mit der Erzählung des Matthäus darbietet. Die Abstammung des Johannes von dem Priester Zacharias (vgl. Matth. 23, 35) und der Elisabet, die von dem Bearbeiter des Matthäus zuerst ausgeführte vaterlose Erzeugung Jesu, seine Geburt zu Bethlehem und in den Tagen des Herodes sind sicher Bestandtheile, welche Lukas in Schrift und Ueberlieferung bereits vorfand. Ferner hat er in der Angabe, dass Nazaret der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu war (1, 26. 2, 4. 39), nur die älteste evangelische Ueberlieferung ausgedrückt (vgl. Matth. 13, 54. 21, 11. 26, 71), von welcher sich erst die kanonische Bearbeitung des Matthäus entfernt hat. So musste man in paulinischen Kreisen auch geneigt sein, der Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids und dem königlichen Stamme Juda, je mehr sie den judaistischen Messiasbegriff begünstigen konnte, die anspruchslosere Abstammung aus dem priesterlichen Stamm Levi an die Seite zu stellen. Den urkundlichen Beweis für diese Geneigtheit giebt der erste Brief des römischen Clemens [2]). Diese Annahme finden wir auch hier angedeutet, so weit

---

1) *Köstlin* (Synopt. S. 141) meint, wenn irgendwo, so folge Lukas bei seinem Bericht über Johannes den Täufer einer eigenen Quelle, deren Ausführlichkeit im Vergleich mit der kurzen Darstellung des Matthäus sowohl aus Cap. 1, als aus den speciellen Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), aus der Stelle 3, 18 und aus der Angabe 3, 15 hervorgehe, dass das Volk in Johannes den Messias vermuthete. Allein wenn irgendwo, so ist hier gar kein Grund, eine besondere Quelle anzunehmen, und es wird sicher Lukas selbst durch das εὐαγγελίζεσθαι die messianische Hoffnung in das strenge Täuferbild des Matthäus eingeführt haben.

2) C. 32, worüber zu vgl. meine apostol. Väter S. 65 f., 103, auch die Krit. Untersuch. üb. die Evv. Justin's S. 265.

Digitized by Google

sie mit der davidischen Abstammung Jesu vereinbar war. Die Maria ist wenigstens mit einer Tochter Aarons (1, 5), der Elisabet, verwandt (1, 36), so dass Jesus auch levitischer Abstammung ist. Auch darin hält Luk. 2, 7 noch die älteste Ueberlieferung (Matth. 1, 23) fest, dass er in der Erstgeburt Jesu wirkliche Geschwister desselben (Matth. 12, 46. 13, 55, Mark. 3, 31. 6, 3) andeutet. So gewiss der Evangelist also auch hier einen nicht unbeträchtlichen Stoff aus Matthäus und der Ueberlieferung paulinischer Kreise aufgenommen hat, so gewiss verräth sich in allem Uebrigen die freie Verarbeitung des vorgefundenen Stoffs, weil das Ganze zu sehr eine innere Einheit hat, als dass man irgend Spuren schriftlicher Quellen wahrnehmen könnte, und weil Alles gar zu deutlich die paulinische Eigenthümlichkeit des Evangelisten ausdrückt[1]). Eine innere Einheit hat der Abschnitt schon darin, dass ihm der Ueberblick über den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte, über die Lebensart und geschichtliche Bedeutung des Täufers (1, 14—17. 76. 77), die Schicksale und Bestimmung Jesu (1, 32. 2, 34. 35) zum Grunde liegt. Aber der Mittelpunct dieses ganzen Abschnitts ist die göttliche Erzeugung Jesu als die wesentliche Grundlage seiner Gottessohnschaft (1, 35. 2, 49). Dieselbe hat an der Erzeugung des Johannes ihr Vorspiel (1, 36. 37), und eben weil sie so in den Vordergrund gestellt wird, muss auch vor derselben der menschliche Stammbaum Jesu, an welchen sich in dem kanonischen Matthäus die vaterlose Erzeugung Jesu anschliesst, beseitigt werden. Je mehr also die göttliche, übermenschliche Seite schon bei der Geburt Jesu hervortritt, desto mehr tritt die menschlich-volksthümliche Seite an Bedeutung zurück, und der paulinische Evangelist lässt hier seine Stellung zum Judenthum deutlich erkennen. Der vornehmen davidischen Abstammung Jesu tritt 1, 36 die bescheidenere levitische zur Seite. Ist Jesus zunächst der jüdische Messias, so wird diese seine jüdische Messiaswürde doch durch den Zusammenhang seiner Geburt mit einer Schatzung des römischen Weltreichs in Schatten gestellt, weil diese Schatzung ein so augenfälliger Beweis der römischen Oberhoheit über das jüdische Volk ist. Wird Jesus als jüdischer Messias in der gefeierten Davidsstadt geboren, so ist dieselbe doch nur ein vorübergehender Aufenthaltsort seiner Eltern in der Fremde. An die Stelle der Magier des Morgenlandes, welche bei Matthäus dem neugeborenen König der Juden huldigen, treten niedrige Hirten. Zwar wird die strenge Erfüllung des Gesetzes in den ersten Erlebnissen Jesu nachdrücklich hervorgehoben. Ist es also zunächst das Volk Israel, welches überhaupt durch Jesum verherrlicht wird, so strebt doch das messianische Heil von selbst über seine volksthüm-

1) Die Quellen-Hypothesen müssen hier unter Anderm auch die πόλις Ἰούδα 1, 39 zu Hülfe nehmen, wo Maria die schwangere Elisabet besucht. Allein es ist dabei gar nicht an eine Stadt Jutta im Stammgebiet von Juda, noch gar an die Priesterstadt Hebron (*Ewald*, Drei erste Evv. S. 182) zu denken, sondern ganz unbestimmt an eine Stadt in Juda, weil Lukas den Stammort des Täufers nicht genauer anzugeben weiss. Auch die römische Reichsschatzung 2, 1 f. weist gar nicht auf eine besondre Quelle zurück, sondern ist nur die Vermittelung zwischen dem Wohnsitz der Eltern in Nazaret und der bethlehemitischen Geburt.

Digitized by Google

liche Beschränkung hinaus zu der Offenbarung für alle Heiden hin (2, 32). Alles Judaisirende, was man in diesem Abschnitt hervorgehoben hat, sei es der Davidsthron Jesu (1, 32), oder die Errettung der Juden von ihren Unterdrückern (1, 51 f. 68 f.), oder die Gesetzestreue der Eltern Jesu, ist so wenig ein Zeichen von Hinneigung zu dem judenchristlichen Standpunct, dass es vielmehr nur in ächt paulinischer Weise die Vermittelung zwischen dem ursprünglichen Auftreten des Christenthums in der Todesnacht des Judenthums (1, 79), in den Schranken der Gesetzesreligion und seiner höhern, von dem Widerspruch in Israel (2, 34) unabhängigen, allgemein menschlichen Bestimmung bezeichnet [1]). Eine Abweichung von Paulus ist hier so wenig vorhanden, dass die ganze Vorgeschichte des Lukas vielmehr nur der geschichtliche Ausdruck jenes ächt paulinischen Christus ist, welcher vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan ist (Gal. 4, 4), aber gleichwohl das Ende des Gesetzes ward (Röm. 10, 4). Alles Jüdisch-Gesetzliche ist gewissermassen, wie die Geburtsstadt Bethlehem, nur die Fremde, durch welche das Leben Jesu zunächst hindurchgehen muss.

B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 3, 23—9, 50.

Auch die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa gilt dem Lukas-Evangelium nur als ein Durchgangspunct, als ein Zeitraum, in welchem die wahre, allgemein menschliche Bestimmung des Christenthums noch keineswegs zu ihrem Rechte kommt. Lukas geht daher auch verhältnissmässig kurz über diesen Abschnitt hinweg.

1. Alter und Stammbaum Jesu 3, 23—38.

Ausser der Angabe, dass Jesus bei dem Beginn seines Berufs (ἀρχόμενος) ungefähr 30 Jahre alt war (3, 23), steht bei Lukas auch der menschliche Stammbaum Jesu an der Spitze seines öffentlichen Auftretens. Begreifen wir, dass Lukas der göttlichen Erzeugung Jesu keinen menschlichen Stammbaum voraufschickt, weil er jeden männlichen Antheil so bestimmt als möglich fern halten will, so sollte man doch auch nach der Geburt Jesu eigentlich nur einen Stammbaum Jesu von mütterlicher Seite erwarten. Giebt nun Lukas gleichwohl die Abstammung Jesu von väterlicher Seite an, so kann es doch nur mit der ausdrücklichen Bemerkung geschehen, dass Jesus nur nach der gewöhnlichen Meinung der Menschen (ὡς ἐνομίζετο) Josephs Sohn war. Obgleich Lukas also nur aus Rücksicht auf die gewöhnliche Meinung die väterlichen Vorfahren Jesu mittheilt, so weicht er doch noch ganz von Matthäus ab. Der Stammbaum Jesu wird auch so nicht durch die königliche Linie, sondern durch das Geschlecht Nathans auf David zurückgeführt, er bleibt ferner gar nicht bei Abraham, dem eigentlichen Stammvater der Juden, stehen, sondern geht bis zu Adam, dem unmittelbaren Geschöpf Gottes, zurück. So fern steht Lukas der Ab-

1) Vgl. besonders *Volckmar*, Ev. Marcions S. 229 f., anders noch *Zeller* (Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f.) und *Baur* Markusev. S. 221 f.

Digitized by Google

sicht des Matthäus, durch die Abstammung von der jüdischen Königsreihe und von Abraham, dem Stammvater des jüdischen Volks, die Messiaswürde Jesu zu beglaubigen! Wird die Abstammung Josephs von David und Abraham auch nicht geradezu geleugnet, so wird ihr doch jede höhere Bedeutung genommen, da bei David der Matth. 1, 6 so nachdrücklich wiederholte Königstitel fehlt, und da die Abstammungsreihe gleichgültig über den Stammvater der Juden zu dem Stammvater des ganzen Menschengeschlechts und dessen Schöpfung durch Gott zurückgeht. So wird der judenchristliche Gesichtspunct des Stammbaums Jesu ausgeschlossen, welcher um so weniger an der Spitze des ganzen Evangelium stehen durfte. Wollte Lukas mit den nöthigen Abänderungen den Stammbaum noch aufnehmen, so konnte er es nur hier, bei dem Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu, thun, um die gewöhnliche Meinung über die Abstammung Jesu mitzutheilen. Weiss der Leser von vorn herein über Entstehung und Geburt Jesu das Wahre, so muss er hier noch das Scheinbare und Angebliche erfahren, die Meinung der Zeitgenossen, unter welchen Jesus auftrat.

2. Die Versuchung Jesu 4, 1—13.

Nach dem eigenthümlichen Gesichtspunct des Lukas muss Jesus gleich zu Anfang die Versuchung des Teufels bestehen, damit dieser zurückgeschlagen werde und dem Auftreten Jesu das Feld räume. Hat Lukas bereits 3, 2. 3 die Wüste, wo Johannes den göttlichen Ruf erhielt, von der Ufergegend des Jordan, wo er auftrat, unterschieden, so muss Jesus nun von dem Jordanufer, wo er getauft und von dem heiligen Geiste erfüllt ist, in die Wüste gehen. Wenn nun Matthäus ein 40tägiges Fasten vor den drei Versuchungen, Markus nur eine 40tägige Versuchung berichtet, so nimmt Lukas das Letztere an, aber ohne die drei einzelnen Versuchungen des Matthäus fallen zu lassen. Einerseits wird Jesus 40 Tage lang von dem Teufel versucht, andrerseits fastet er auch in dieser ganzen Zeit, so dass der Teufel von dem Hunger, der sich zuletzt einstellt, Veranlassung zu der ersten Versuchung nimmt [1]). Bei der Ausführung der drei Versuchungen weicht Lukas bekanntlich darin von Matthäus ab, dass er die Aufforderung zur Anbetung des Teufels, welche bei Matthäus die schärfste Spitze und das Ende der Versuchung ist, in die Mitte, und die Aufforderung, sich vom Tempel hinabzustürzen, aus der Mitte an den Schluss stellt. Diese abweichende Anordnung, welche man ent-

1) Wie lässt sich hier die doppelte Abhängigkeit des Lukas von Matthäus und Markus irgend verkennen? Würde Lukas sonst wohl in den innern Widerspruch verfallen sein, nach einer die 40 Tage ausfüllenden Versuchung noch drei einzelne Versuchungen zu erzählen? Sagt nun auch *Köstlin* (Synopt. S. 171 f.), die 40tägige Versuchung solle bei Lukas das ganze Ereigniss als einen Versuch des bösen Feindes darstellen, Jesum von seinem Werke abzubringen, und sie falle in Eine Reihe mit den spätern Versuchen ihn zu vernichten (40, 15, vgl. 10, 18. 22, 3. 53), Lukas komme also nur durch die Abhängigkeit von Matthäus in einen Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht: so ist es doch sicher die einfachste Annahme, dass die beiden mit sich selbst übereinstimmenden Synoptiker die Vorgänger des Lukas waren, welcher gerade durch die Vereinigung ihrer Berichte in einen Widerspruch mit sich selbst gerieth.

Digitized by Google

weder gar nicht, oder nur sehr ungenügend erklärt hat, lässt sich ganz einfach begreifen. Nur für den judenchristlichen Matthäus war die Aufforderung, den Teufel um den Preis der Weltherrschaft anzubeten, das Aeusserste und Stärkste, auch desshalb, weil sie in psychologischer, ächt menschlicher Hinsicht den höchsten Beweis der Selbstverleugnung und Anhänglichkeit an den wahren Gott darbot. Aber bei Lukas, wo Christus schon von Geburt Gottes Sohn ist (1, 35) und schon als Kind das Bewusstsein davon äussert (2, 49), versteht sich eine solche Festigkeit schon mehr von selbst. Es kann hier nicht sowohl auf die innere, psychologische Bewährung der Gottessohnschaft, als vielmehr auf ihre äussere Erweisung ankommen. Daher haben für Lukas diejenigen Versuchungen die höchste Bedeutung, welche Jesum auffordern, seine Gottessohnschaft (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ) durch eine wunderbare That augenfällig zu beweisen. So macht die Versuchung zu der Verwandlung von Steinen in Brod den Anfang, und die Aufforderung sich von dem Tempel hinabzustürzen schliesst ab. Führt der Teufel auch dazwischen Jesum auf einen hohen Berg, wo er ihm in einem Augenblicke die Königreiche der Welt zeigt und die Weltherrschaft anbietet, so ist hier doch immer der Versuch die Hauptsache, Jesum zu einer äussern Erweisung seiner Gottessohnschaft zu bewegen. Erst nach Abweisung dieses Ansinnens ist „die ganze Versuchung" abgeschlossen, so dass der Teufel, wie nur Lukas sagt, ἄχρι καιροῦ von Jesu weicht, nämlich bis er in dem Verrath des Judas (22, 3) den rechten Zeitpunct zu finden glaubt, seinen Gegner zu verderben. Daher fehlt hier das Hinzutreten dienender Engel, wodurch bei Matthäus der sittliche Sieg Jesu sogleich belohnt wird, und der Erfolg der Versuchung besteht vielmehr darin, dass durch das Zurücktreten des Teufels der Wirksamkeit Jesu das Feld eröffnet ist.

3. Erstes Auftreten Jesu in Galiläa 4, 14—6, 11.

Das Bestehen der Versuchung (nicht die Gefangennehmung des Täufers) ist nun der Zeitpunct für das Auftreten Jesu in Galiläa, wohin er mit der Kraft des in der Taufe mitgetheilten Geistes zurückkehrt. Er lehrt in den galiläischen Synagogen und wird von Allen verherrlicht (4, 14. 15). In dieser Weise wird die ganze Darstellung des Markus 1, 14—45 von dem anfangs so günstigen Eindruck Jesu zusammengefasst. Dafür tritt aber auch bei Lukas sogleich wieder die Verwerfung Jesu hervor, nämlich *bei dem Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret* (4, 16—30). Lukas stellt dasselbe in sehr bezeichnender Weise an die Spitze des öffentlichen Auftretens Jesu. In Nazaret, wo Jesus erzogen, also wie in Bethlehem nicht in vollem Sinne zu Hause ist, geht Jesus nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Syagoge, und als er hier aus der Schrift die Stelle Jes. 61, 1. 2 über das angenehme Jahr des Herrn aufschlägt, blicken Alle erwartungsvoll auf ihn hin. Auch als er die Erfüllung dieser Weissagung darzulegen beginnt, wundert sich noch Alles über die Reden der Anmuth, die aus seinem Munde hervorgehen. Ist aber die Frage: „ist das nicht der Sohn Josephs"? schon bei Matthäus und Markus ein

Digitized by Google

Ausdruck der Befremdung und des Aergernisses, so bezeichnet sie auch bei Lukas den Uebergang von dem Wohlgefallen der Nazaretaner zu ihrem Widerwillen gegen den Propheten aus ihrer Mitte [1]). Jesus kommt ihnen nämlich zuvor, indem er Vs. 23 ihre Erwartung in dem gleichnissartigen Sprichwort ausspricht: „Arzt, hilf dir selber", d. h. „was, wie wir gehört haben, in Kapernaum geschehen ist, das thue auch hier in deiner Vaterstadt." Diese stille Erwartung der Einwohner von Nazaret schlägt Jesus von vorn herein ab. Was Jesus bei den andern Synoptikern erst nach dem Hervortreten des Aergernisses sagt, das wird hier zu dem Ausspruch, welcher das Aergerniss überhaupt erst hervorruft: „wahrlich ich sage euch, dass kein Prophet angenehm ist in seiner Vaterstadt" (Vs. 24). Als blosser Prophet genügte Jesus ja den Leuten von Nazaret nicht, welche einen Wunderthäter erwarteten. Für die Versagung von Wunderthaten in seiner Vaterstadt führt Jesus weiter die alttestamentliche Erzählung an, dass schon in den Tagen des Elias nicht, wie man erwarten sollte, die vielen Wittwen des Gott zunächst stehenden israelitischen Volks, sondern nur eine nicht-jüdische Wittwe zu Sarepta göttliche Hülfe erhielt, dass zur Zeit des Elisa nicht die vielen Aussätzigen in Israel gereinigt wurden, sondern nur der Syrer Naeman. Hat sich Gott also schon in der alttestamentlichen Geschichte gerade derjenigen allein angenommen, welche ihm ferner standen, so soll auch sein gegenwärtiger Prophet nicht sowohl seiner Vaterstadt, sondern vielmehr den ihm äusserlich ferner Stehenden seine Wohlthaten zuwenden. Wird die Erwartung der Nazaretaner von vorn herein so gänzlich abgewiesen, so verkehrt sich ihr Wohlgefallen an der Rede Jesu in entschiedenen Widerwillen. Daher schreiten sie nur bei Lukas dazu fort, dass sie Jesum aus ihrer Stadt werfen und von dem Abhang des Berges, auf welchem Nazaret gebaut war, hinabstürzen wollen. Jesus aber geht, offenbar auf wunderbare Weise, mitten durch sie hindurch. — Es lässt sich nicht verkennen, dass Lukas ungeachtet aller Eigenthümlichkeit nur die von Matthäus 13, 54 f., Markus 6, 1 f. weit später erzählte Verwerfung Jesu in Nazaret berichtet. Kann eine solche Verwerfung in derselben Stadt überhaupt nur einmal vorgekommen sein, so finden wir sie auch bei Lukas nur hier, während sie gerade fehlt, wo Lukas durch seine beiden Vorgänger auf sie geführt werden musste. Trotz der frühern Stellung hat er alles Wesentliche aus Matthäus und Markus aufgenommen, den Lehrvortrag in der Synagoge,

1) Nur darf man nicht mit *Meyer* schon das Vs. 22 geschilderte Wohlgefallen der Nazaretaner an den λόγοι τῆς χάριτος als tadelnswerth und von Jesu gerügt ansehen, wie wenn es nach Abderiten-Weise nicht der Sache gelte. Es ist vielmehr erst die Erwartung glänzender Wunder, welche Jesus in dem von *Meyer* gleichfalls nicht richtig erklärten Vs. 23 voraussetzt, vgl. *de Wette* z. d. St. Es ist nach dem Augenschein der Stelle die Bewährung der Lehre durch ein Wunder, welche Jesus in Nazaret versagt, in Kapernaum gewährt. Was hilft es, wenn *Ewald* (drei erste Evv. S. 244 f.) in völliger Rathlosigkeit über den Zusammenhang zwischen Vs. 22 und Vs. 23 die Erzählung gar in zwei verschiedene Hälften theilen will, wie wenn von Vs. 23 an der spätere Besuch in Nazaret erzählt würde, und Lukas oder ein Andrer vor ihm zwei verschiedene Erzählungen über Jesu Auftreten in dieser Stadt zusammengeworfen hätte!

Digitized by Google

dessen Weisheit die Zuhörer in Staunen versetzt, die Verwunderung über den Sohn Josephs, den Ausspruch über die Anerkennung des Propheten, die Unterlassung von zahlreichern Wunderthaten. Aber alles dieses ist nicht bloss weiter ausgeführt, sondern auch eigenthümlich verarbeitet. Der Hauptunterschied ist immer der, dass das Aergerniss der Nazaretaner nicht schon bei der Lehrweisheit des Zimmermannssohnes beginnt, sondern erst bei der ausdrücklichen Abweisung ihrer stillschweigenden Erwartung von Wunderthaten, und dass diese Wunderthaten nicht in Folge jenes Aergernisses, sondern vielmehr nach dem Vorbilde alttestamentlicher Geschichte eben wegen des nähern Verhältnisses Jesu zu dieser Stadt versagt werden. Trotz dieser freien Verarbeitung blickt doch die ursprünglich spätere Stellung des Vorfalls Vs. 23 unwillkürlich durch, wo bereits eine Menge von Wunderthaten in Kapernaum vorausgesetzt werden, obwohl Vs. 15 nur ganz im Allgemeinen von Lehrvorträgen Jesu in Galiläa überhaupt die Rede gewesen war. Hat die ganze Darstellung des Lukas nun aber ihre Spitze in dem Gedanken, dass die besondern Segnungen göttlicher Gnade, wie schon zur Zeit des Elias und Elisa, so auch zur Zeit der Erfüllung, abweichend von der natürlichen Erwartung, den ferner Stehenden zugewandt werden, so erklärt sie sich auch ganz einfach aus einer paulinischen Ansicht von der Bestimmung des Christenthums. Will man die eigenthümliche Darstellung des Lukas nicht unerklärt lassen, so muss man schon nach der Andeutung der Wittwe von Sarepta und des Syrers Naeman an die Bestimmung der höchsten Segnungen des Christenthums für Nicht-Juden denken, und der πατρὶς Jesu, welcher *diese* Segnungen versagt werden, die allgemeinere Bedeutung der jüdischen Heimath des Christenthums beilegen. Das Verhältniss Jesu zu den Nazaretanern deutet somit das Verhältniss des Christenthums zu dem jüdischen Volke an. Weil es zuerst den Juden angeboten werden musste (vgl. Röm. 1, 16), so lässt Lukas Jesum zuerst in seiner Vaterstadt lehrend auftreten, und weil seine höchsten Segnungen nach der Vorhersehung Gottes den Heiden bestimmt sind, so muss Jesus hier die Erwartung von Wunderthaten von vorn herein abweisen. Entsteht aus solchem Verhalten eine erbitterte Feindschaft, ein Vernichtungsversuch, so stellen die Nazaretaner auch hierin das allgemeine Verhalten der Juden zu dem Christenthum dar, welches durch göttliche Fügung von ihren Anfeindungen errettet wird [1]).

Erst nach dieser bedeutungsvollen Verwerfung in Nazaret lässt Lukas 4, 31—44 mit Mark. 1, 21—39 *das Auftreten Jesu in Kapernaum* nebst der Entweichung aus dieser Stadt folgen, obwohl er bereits Vs. 23 von vielen Wunderthaten in Kapernaum geredet hat.

1) Um so weniger ist es zu billigen, wenn, um von *Ewald* zu schweigen, selbst *Köstlin* a. a. O. S. 205 eine eigene Quellenschrift zwischen Matthäus und Lukas einschiebt. Im Gegentheil reicht die Angabe des kanonischen Matthäus 4, 13, dass Jesus Nazaret verliess und nach Kapernaum übersiedelte, vollkommen aus, um es zu erklären, dass Lukas die Verwerfung Jesu in Nazaret gerade hier einfügte und in der höhern Bedeutung, welche sie für ihn hatte, ausführte.

Digitized by Google

Im Vergleich mit Markus ist hier der Einzug in Kapernaum ganz unvermittelt, weil der Auftritt in Nazaret an die Stelle der ersten Jüngerberufung getreten ist. Weiss man daher bei Lukas, wesshalb Jesus in Nazaret nicht bleibt, so weiss man doch, weil die vermittelnde Berufung des Petrus fehlt, gar nicht, wie er gerade nach Kapernaum kommt. So ist dem Auftreten Jesu in Kapernaum schon von vorn herein die Bedeutung genommen, welche ihm bei Markus als dem ersten öffentlichen Beweise der Lehre und Wundermacht zukommt. Gleichwohl ist es auch bei Lukas nicht bloss der Lehrvortrag in der Synagoge, über dessen Gewaltigkeit die Einwohner von Kapernaum erstaunen, sondern die Dämonenaustreibung erregt als eine Erweisung des λόγος, der selbst den unreinen Geistern gebietet, trotz Vs. 23 ein besondres Staunen und bewirkt noch einmal (trotz 4, 14. 15) die Verbreitung des Rufes Jesu in der ganzen Umgegend. Hat Lukas hier nur die Darstellung des Markus aufgenommen, so hat er dieselbe doch in einzelnen Zügen abgeändert, indem er an die Stelle der wundermächtigen διδαχή den λόγος einführt (4, 32. 36), dessen Doppelsinn sowohl die Lehre als auch die Wundermacht in sich schliesst, ferner Vs. 34 an die Stelle des so bezeichnenden Geschreies, mit welchem der Dämon ausfährt, ein gewaltsames Gerissenwerden des Besessenen in die Mitte der Versammlung ohne Beschädigung setzt. Auch im Folgenden ist Alles, wodurch sich Lukas von Markus unterscheidet, eine Bestätigung der Ursprünglichkeit des Letztern. Jesus geht nun in das Haus Simon's, obwohl man bei Lukas nicht einsieht, wie er gerade in dieses Haus kommt, er heilt dessen Schwiegermutter vom Fieber, und dieselbe kann, wie auch Lukas, bei welchem es noch keine Begleiter Jesu giebt, 4, 39 sagt, „ihnen" (d. h. Jesu und Simon) sogleich aufwarten. Am Abend heilt Jesus die Kranken der Stadt, wobei Lukas 4, 40 noch die Handauflegung erwähnt. Derselbe Evangelist holt hier Vs. 41 das Vs. 35 vermiedene Geschrei der ausfahrenden Dämonen nach, er lässt dieselben auch (wie Mark. 3, 11) auf der einen Seite sagen ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, auf der andern von Jesu zum Schweigen über seine Messiaswürde angehalten werden. Als sich Jesus sodann am nächsten Tage in eine Wüste zurückzieht, wird er hier aufgesucht, zwar nicht wie bei Markus 1, 36 von Simon und den andern schon berufenen Jüngern, wohl aber von den Volkshaufen (ὄχλοι), welche ihn bei sich behalten wollen (Vs. 42). Giebt Jesus nun die Antwort, dass er kraft seines Berufs auch andern Städten das Reich Gottes verkündigen müsse, so lässt doch Lukas 4, 44, gewiss nicht zum Beweise höherer Ursprünglichkeit, bei dieser Lehrthätigkeit ihre ursprüngliche Bewährung in Teufelaustreibungen (Mark. 1, 39) aus.

Ehe Lukas dem Markus weiter folgt, holt er zuerst die früher durch den Auftritt in Nazaret verdrängte erste Jüngerberufung nach (5, 1—11). Vergleicht man seine Darstellung mit der einfachern Erzählung Matth. 4, 18 f., Mark. 1, 16 f., so verräth sie ganz die Kunst und Farbenpracht des Lukas. Eigenthümlich ist schon die Veranlassung, dass Jesus vor einer Volksmenge am See Gennezaret lehrte. Zwei Fahrzeuge stehen am Ufer, aus welchen die Fischer hinweggegangen waren, um ihre Netze zu waschen. Jesus steigt in das eine,

Digitized by Google

welches dem Simon gehört, lässt dasselbe ein wenig vom Lande abstossen, um von ihm aus das Volk zu belehren. Als er nun diese Lehrthätigkeit beendet hat, heisst er den Simon auf die Höhe des Sees fahren und hier seine Netze niederlassen. Je mehr Simon daran erinnert, dass man sich schon die ganze Nacht vergeblich bemüht hatte, desto wunderbarer erscheint der Erfolg dieses Fischzugs, der grosse Fischfang, welcher sogar das Netz zerreisst, die Mithülfe der Fischer des andern Fahrzeugs nöthig macht und beide Fahrzeuge anfüllt. Ein so grosses Wunder war freilich nöthig, wenn Simon, der doch schon manches Wunder Jesu erfahren hat (4, 38 f.), jetzt bestürzt vor ihm niederknieen und mit Bekenntniss seiner Sündhaftigkeit die Bitte aussprechen soll, Jesus möge von ihm gehen. Nur ein so wunderbarer Fischzug konnte alle Gefährten Simons, unter denen die Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes noch besonders genannt werden, in ein solches Erstaunen versetzen. Erst nach diesem Eindruck des Wunders richtet Jesus an Simon die Worte, mit welchen er bei den ältern Synoptikern den Simon und seinen Bruder sofort anredet: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du ein Menschenfänger sein“ [1]). Endlich scheint Jesus bei Lukas ein grösseres Gefolge zu erhalten, wenn es sich nämlich auf alle Fischer bezieht, dass sie ihre Schiffe auf das Land ziehen, Alles verlassen und Jesu nachfolgen. Auch in dieser Erzählung erkennt man ungeachtet aller ächt lukanischen Ausführung, für welche eine besondre Quellenschrift gar nicht nöthig ist, deutlich die Grundlage des ältern synoptischen Berichts. Lukas fährt sodann 5, 12—16 mit Markus 1, 40—45 (Matth. 8, 1—4) fort, die Heilung des Aussätzigen und den Volkszulauf zu erzählen. Nur lässt er die Bedrohung und Austreibung des Geheilten Mark. 1, 43 aus; sonst verbreitet der Geheilte auch bei ihm trotz des Verbots die Wunderthat, so dass die ὄχλοι von allen Seiten zu Jesu strömen, um belehrt und geheilt zu werden. Aber nur Lukas 5, 16 lässt Jesum in die Wüste entweichen, um zu beten (vgl. Mark. 1, 35). Die erste Aufnahme Jesu ist also auch bei ihm, wie bei Markus, im Allgemeinen günstig, nur mit Ausnahme des Auftritts in Nazaret, welcher ebenso sehr mit dem paulinischen Standpunct des Lukas zusammenhängt, wie

1) Eigenthümlich ist die symbolische Deutung, welche der sächsische Anonymus S. 212 f. der Erzählung des Lukas giebt. Der wunderbare Fischzug sei aus dem Gleichniss vom Himmelreich als einem Netze, das in's Meer geworfen wird (Matth. 13, 47. 48), gebildet und solle zeigen, wie es mit dem Menschenfischen der Apostel im Reiche Gottes gehen werde. „Es werden nämlich durch die unsichtbar wirkende Kraft Christi so viele Theilnehmer in das ausgeworfene Netz des Gottesreichs hineingezogen werden, dass die Schranken, in welchen dasselbe früher beschlossen war, nämlich das Judenthum und sein Gesetz, zerreissen müssen. Diese Juden und Heiden von einander haltende Netzwand (Eph. 2, 14) wird also gelöst, das Gesetz der Satzungen vernichtet, und beide Fahrzeuge werden mit Reich-Gottes-Bürgern gefüllt. Diesen Sinn soll wohl ohne Zweifel der wunderbare Fischzug symbolisch vorbilden, wie das entsprechende Wort vom Zerreissen der Schläuche am Ende unsers Kapitels (Vs. 37 vgl. mit Vs. 6) beweist.“ So viel ist hieran gewiss richtig, dass der wunderbare Fischzug mit der gleich folgenden Aufforderung zur Menschenfischerei in einem symbolischen Zusammenhang steht.

Digitized by Google

er den durch Markus eingeführten zuerst durchaus günstigen Eindruck Jesu gleich anfangs unterbricht. Um so mehr erklärt sich die ganze Darstellung des Lukas nur auf der Grundlage des Markus.

Liess Markus 2, 1 — 3, 6 nach dieser ersten freundlichen Aufnahme Jesu recht merklich den *feindseligen Gegensatz* in einer Reihe von Erzählungen hervortreten, so folgt ihm Lukas 5, 17 — 6, 11 so gänzlich, dass er nur in Einzelheiten des Ausdrucks von ihm abweicht. Die Heilung des Gichtbrüchigen reiht er unbestimmt ohne Angabe von Kapernaum mit καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν an. Ferner lässt er bei dem Lehrvortrag Jesu gleich von vorn herein Pharisäer und Gesetzeslehrer aus ganz Galiläa, Judäa und Jerusalem, also aus dem ganzen jüdischen Gebiet, anwesend sein. Auch erscheint hier Jesus nicht bloss als lehrend, sondern als heilend mit göttlicher Kraft (5, 17). Die zuvor genannten Schriftgelehrten und Pharisäer sind es also, welche die Erklärung der Sündenvergebung als Gotteslästerung rügen (5, 21). Der geheilte Gichtbrüchige kehrt mit Lobpreisung Gottes in das Haus zurück (5, 25), und die Anwesenden brechen nicht nur in dieselbe Lobpreisung aus, sondern werden auch von Furcht über das Ungewöhnliche erfüllt (5, 26). Bei der Berufung des Levi sagt Lukas 5, 29 am bestimmtesten, dass Levi das Gastmahl in seinem Hause gab. Wenn ferner Matth. 9, 11. 14 die Pharisäer und die Johannisjünger nach einander, Mark. 2, 16. 18 zuerst die Schriftgelehrten und Pharisäer, dann unbestimmte Leute fragend auftreten, so lässt Lukas 5, 30. 33 beide Fragen, über das Zusammenessen mit Zöllnern und Sündern und über das Nicht-Fasten, von denselben Schriftgelehrten und Pharisäern gethan werden. Endlich schliesst Lukas 5, 36 f. den Ausspruch über die Unvereinbarkeit des Alten und des Neuen, welche er Vs. 36 möglichst scharf hervorhebt, als eine eigene Parabel an [1]). Es ist ferner ein Sabbat, an welchem das Aehrenraufen der Jünger geschah [2]). Lukas vermeidet das ungenaue ἐπὶ Ἀβιάθαρ Mark.

1) Bezeichnend ist für Lukas der Zusatz Vs. 36 καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ. Dagegen würde Vs. 39, wenn dieser Vers ächt wäre, einen innern Widerspruch bei Lukas einführen. Je mehr der ganze Ausspruch bei Lukas darauf angelegt ist, das Recht des Neuen in seiner Unvereinbarkeit mit dem Alten zu betonen, desto mehr muss Vs. 39 auffallen, wo man nach der Analogie des Vorhergehenden und nach Luk. 8, 16. 11, 33. 14, 34 den Grundsatz gebilligt finden muss, bei dem alten Wein zu bleiben und den neuen nicht zu begehren, weil er schlechter ist, d. h. das Alte festzuhalten und Neuerungen zu vermeiden. Der Vers, welchen schon *Lachmann* für verdächtig erklärt hat (in der grossen Ausgabe des Neuen Test. Tom. I, praefat. p. XXXVI), fehlte auch bei Marcion und ist nach innern und äussern Gründen als ein späterer Zusatz anzusehen, welcher eine der Hauptbeweisstellen Marcions für seinen Gebrauch untauglich machen sollte, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 403 und die weitern Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 200 f. 213 f. Auch *Baur* (Markusev. S. 201) hält den Vers für spätere Zuthat, während *Köstlin* a. a. O. S. 172 f. seine Ursprünglichkeit zu vertheidigen sucht. Das Unpassende des Verses hat schon *Weisse*, evang. Gesch. II, 140 erkannt.

2) Luk. 6, 1 ist das δευτεροπρώτῳ bei σαββάτῳ kritisch nicht ganz sicher. Im Falle der Aechtheit muss man sich mit *Credner* Beitr. z. Einl. I, S. 357 an das antijudaistische Κήρυγμα Πέτρου bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5, p. 636 halten, wo von den Juden gesagt wird, dass sie einen Sabbat ersten Rangs, ein σάββατον πρῶτον nur bei vollem Mondlicht feiern. Demnach kann ein „zweit-erster" Sabbat nur ein Sabbat bei Beginn des Mondlichts sein.

Digitized by Google

2, 26, aber auch den für Markus so bezeichnenden Satz, dass der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist (Mark. 2, 27). Auf einen andern Sabbat fällt die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand in der Synagoge. Es ist von keiner Bedeutung, dass Jesus hier die Gedanken der feindseligen Schriftgelehrten und Pharisäer durchschaut (6, 7 vgl. 5, 22). Wohl aber ist am Schluss die Spitze, in welche der Gegensatz der Pharisäer bei Matth. 12, 14 und Mark. 3, 6 ausläuft, abgestumpft. Die Gegner werden nur von Thorheit erfüllt und reden mit einander, was sie Jesu thun sollen, ohne bestimmt seinen Untergang zu beschliessen (6, 11).

4. Apostelernennung und Volksrede 6, 12—49.

Hatte Lukas bisher im Allgemeinen treu den Gang des Matthäus befolgt, so hört diese Uebereinstimmung bei der *Ernennung der Apostel* und der *grössern Volksrede* 6, 12—49 schon theilweise auf. Auch Lukas lässt Jesum auf den Berg steigen, und zwar, wie er hinzufügt, um zu beten (6, 12 vgl. 5, 16), und in diesem Gebet die ganze Nacht zubringen; ferner lässt er am folgenden Tage aus dem Kreise der Jünger die zwölf Apostel ernannt werden (bei Simon wird die Namensänderung Petrus erwähnt), worauf Jesus in die Ebene hinabsteigt. Erst hier erzählt Lukas, weil er abweichend von Markus die Apostelernennung vorangestellt hat, wie sich die Menge der Jünger und des Volks aus ganz Judäa, Jerusalem, dem Ufergebiet von Tyrus und Sidon zur Belehrung und Heilung um Jesum drängt (Luk. 6, 12—19, vgl. Mark. 3, 7—19). Aber nun hält Jesus auch wirklich vor den Jüngern und dem Volk (vgl. 7, 1) die längere Rede, welche bei Markus fehlt und nur in der Bergrede des Matthäus ihre Parallele findet. Jesus erhebt seine Augen auf die Jünger und beginnt mit Seligpreisungen der Armen und Bedrückten (Vs. 20—23), mit Weherufen über die Reichen und Glücklichen (Vs. 24—26). Dann wendet er sich Vs. 27 zu den Hörenden, also zu der ganzen Volksmenge, welche gekommen war, um ihn zu hören (Vs. 17). Ihnen werden zuerst die Grundzüge der christlichen Sittlichkeit zur Ermahnung vorgeführt (Vs. 27—38). Sie sollen der Feindschaft mit Liebe, der Gewaltthat mit Ertragung entgegentreten, die Bitte nicht abschlagen, kurz man soll den Leuten dasselbe thun, was man von ihnen erwartet (Vs. 27—31). Hierdurch geht die christliche Sittlichkeit über die gewöhnliche der „Sünder", d. h. der Heiden, hinaus. Erst wenn man die Feinde liebt, wenn man ohne Hoffnung der Wiedererstattung leiht, hat man Anspruch auf himmlischen Lohn und wird zu einem wahren Sohn des Höchsten, welcher auch den Undankbaren und Schlechten seine Güte

---

Sonst könnte nur noch die Meinung auf die Wahl kommen, dass der erste Sabbat nach dem zweiten Tage des Pascha der zweit-erste genannt wurde, weil man von diesem Tage bis zu Pfingsten sieben Sabbate zählte. So *de Wette* und *Winer* (Artikel Sabbat). Hierzu würde das Aehrenraufen recht gut passen. Auch würde das σάββατον πρῶτον als erster Sabbat nach dem 15. Nisan immer in den Vollmond fallen, wie es in der Stelle des Κήρυγμα Πέτρου gesagt wird.

Digitized by Google

erweist (Vs. 32—35). So soll man also die Barmherzigkeit des himmlischen Vaters zum Vorbild nehmen und sich vor lieblosem Richten hüten. Denn mit demselben Masse, mit welchem Jemand misst, wird auch ihm gemessen werden (Vs. 36—38). Lukas hat hier also aus der Bergrede des Matthäus den Stoff entlehnt, welchen er in eigenthümlicher Weise verarbeitet hat. Die Seligpreisungen des Eingangs hat er zu dem Gegensatz von Seligpreisungen der Armen, Gedrückten und von Weherufen über die Reichen und Glücklichen umgebildet. Die Antithesen der alttestamentlich-jüdischen und der christlichen Sittlichkeit (Matth. C. 5) sind hier zu einer einfachen Darlegung des christlichen Verhaltens in seiner Erhabenheit über das gewöhnliche, menschlich-natürliche umgebildet, der Schluss ist aus Matth. 7, 1. 2 genommen. Hier erreicht die Rede bei Lukas einen Ruhepunct, da sie das sittliche Leben des Christenthums nach seinem Grundzug reiner, entgegenkommender Liebe dargestellt hat. Die Fortsetzung Vs. 39—49 folgt bei Lukas als eine eigene Parabel. Hat schon Matthäus 15, 14 (vgl. 23, 16) die Pharisäer als blinde Führer von Blinden bezeichnet, so eignet sich hier Lukas die Frage an, ob ein Blinder einen Blinden führen kann, ohne dass beide in die Grube fallen. Es sind hiermit offenbar die Juden und ihre blinden Führer gemeint. Auf dieselben wird auch der Ausspruch Matth. 10, 24. 25 von dem Schüler, welcher nicht über seinen Meister hinaus geht, angewandt. Das jüdische Wesen wird weiter nach Matth. 7, 3—5 als ein gegen die eigenen Fehler blindes Splitterrichten gezeichnet. Dasselbe Thema wird endlich mit Aneignung von Matth. 7, 16—21 ausgeführt. Wie der Baum in den Früchten sein Wesen offenbart, so legt auch der gute und der böse Mensch den Schatz seines Herzens in seinen Aeusserungen, namentlich durch das Wort, dar (Vs. 45, vgl. Matth. 12, 35). Ist es schon bezeichnend, dass hier den Werken, welche Matthäus an den Schein- und Namenchristen vermisst, durch Hervorhebung des Worts ihre antipaulinische Spitze genommen wird, so muss es vollends als eine antijudaistische Entgegnung jener Polemik des Matthäus gegen das „Herr-Herr-Sagen“ ohne Erfüllung des göttlichen Willens gelten, wenn Jesus bei Lukas Vs. 46 sagt: „was nennet ihr mich aber Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage“? Das Bekenntniss des Herrn passt hier ja, wie bei Matthäus, nur auf Christen, und wenn Matthäus an dem Christenthum seiner Gegner die Erfüllung des göttlichen Willens vermisst, so rügt Lukas an demjenigen Christenthum, welches seinem Paulinismus gegenübersteht, die Nicht-Erfüllung der Worte *Christi*, weil er als Pauliner nur dasjenige Bekenntniss gelten lässt, welches in dem lebendigen Glauben an die *Person Christi* seinen Mittelpunct hat[1]). So kann denn Lukas, nachdem er der Rede diese Wendung gegeben hat, schliessen, indem er sich aus Matth. 7, 24—27 die Vergleichung der Hörer mit Menschen aneignet, welche entweder auf festen Grund bauen, oder nicht.

1) Ohne sich auf die Uebertreibungen des sächsischen Anonymus in seiner Schrift über die Evangelien S. 47 f. einzulassen, behauptet *Baur* in Hinsicht des paulinischen Parteistandpuncts dieser Rede mit Recht nur so viel: Lukas habe der Bergrede absichtlich ihre ausgezeichnete Stelle genommen,

Digitized by Google

5. Von dem Hauptmann zu Kapernaum bis zur Salbung Jesu C. 7.

Nach Mittheilung dieser Rede verlässt Lukas noch weiter den Gang des Markus, indem er sich theils an Matthäus hält, theils auch ganz Eigenthümliches darbietet, 7, 1 — 50. Zunächst theilt er mit Matth. 8, 5 — 13 die Erzählung *von dem Hauptmann zu Kapernaum* mit, welche mit dem Einzug in Kapernaum verbunden ist (7, 1 — 10). Nur macht Lukas den παῖς des heidnischen Hauptmanns zu seinem δοῦλος, dessen Todesgefahr den Herrn sehr betrübt. Als der Hauptmann nun von Jesu hört, geht er ihm nicht selbst entgegen, wie bei Matthäus, sondern er schickt Aelteste der Juden ab, um ihn zur Hülfe zu rufen. Diese Abgesandten unterstützen das Gesuch namentlich durch die Judenfreundschaft, welche der Hauptmann durch den Bau der Synagoge bewiesen hat. Als Jesus dem Hause schon nahe ist, schickt der Hauptmann eine zweite Gesandtschaft, seine Freunde, um Jesum von dem Eintritt in sein Haus abzuhalten. Er ist ja nicht einmal selbst gekommen, weil er sich zu unwürdig fühlt, er lässt also durch seine Gesandten das sagen, worin er bei Matthäus selbst seine Zuversicht ausdrückt, dass Jesus auch aus der Ferne heilen könne. Je tiefer sich also der heidnische Hauptmann bei Lukas erniedrigt, desto mehr kann Jesus zu dem nachfolgenden (jüdischen) Volke den Glauben desselben rühmen, welchen er in Israel nicht gefunden hat. Mit diesem indirecten Bescheid kehren die Gesandten in das Haus zurück, wo sie den Knecht genesen finden. Lukas hat diese Erzählung ganz darauf angelegt, die gläubige Demuth des heidnischen Hauptmanns so scharf als möglich hervortreten zu lassen. Er lässt nun 7, 11 — 17 die ihm eigenthümliche *Todtenerweckung zu Nain* folgen. Ist dieselbe aus Mitleiden mit einer Wittwe entsprungen, deren einziger Sohn gestorben war, so macht sie auf alle anwesenden Juden den Eindruck der Furcht. Unter Lobpreisung Gottes, der sein Volk heimgesucht hat, erkennt man Jesum als einen grossen Propheten an. Der Eindruck dieser Wunderthat ist so gross, dass er die Kunde von Jesu, wie Vs. 17 ausdrücklich gesagt wird, in ganz *Judäa* verbreitet. Durch diesen Erfolg schliesst sich die Erzählung an frühere Stellen (5, 17. 6, 17) an, wo gleichfalls ganz Judäa von Jesu Kenntniss nimmt [1]). Hat sich also der Ruf Jesu so weit verbreitet, so ist hier ein ganz passender Uebergang gebahnt zu der *Gesandtschaft des Täufers* und zu der durch sie veranlassten *Rede Jesu*, 7, 18 — 35. Nachdem Lukas schon weit früher (3, 19. 20) die Gefangennehmung des Johannes berichtet hat, lässt er hier noch durch die Jünger des Johannes die Kunde von Jesu in den Kerker des Gefangenen dringen.

ihren Eindruck möglichst zu schwächen versucht (Kanon. Evv. S. 456 f. 460 f.). Allerdings ist eine gegnerische Beziehung auf die judenchristliche Richtung nur Vs. 46 unverkennbar (vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 168 f.), während alles Vorhergehende nicht den Zwölfaposteln, sondern den Juden gilt.

1) *Köstlin* übersieht diesen Umstand, wenn er a. a. O. S. 231 f. hier auf eine südpalästinensische Quellenschrift schliessen will. Dagegen hat schon *Weisse*, ev. Gesch. II, S. 141 mit Recht auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit der Gesandtschaft des Täufers hingewiesen.

Digitized by Google

Johannes fragt also durch zwei Jünger an, ob Jesus der kommende Messias sei. Jesus heilte, wie Lukas ausdrücklich Vs. 21 hinzufügt, zu dieser Stunde gerade Viele von Krankheiten, Plagen, bösen Geistern und Blindheit, so dass er zur Antwort Vs. 22 auf alle diese Wunder hinweisen kann, vgl. Matth. 11, 5. Weiter theilt Lukas Vs. 24 bis 28 aus Matth. 11, 7—11 die Erklärung über den Täufer in seinem Verhältniss zum Himmelreich mit; nur fehlt hier die schon 1, 17 vorweggenommene Eliaswürde des Täufers. Hatte Lukas bereits Vs. 16 die Volksmeinung erwähnt, es sei ein grosser Prophet aufgestanden, so passt es recht gut, wenn Jesus sich hier Vs. 26 für mehr als Prophet erklärt. Die Rede Jesu wird dann durch eine eigenthümliche Zwischenbemerkung des Evangelisten Vs. 29. 30 unterbrochen, dass nur Volk und Zöllner die Taufe des Johannes anerkannten, während die Pharisäer und Gesetzeslehrer sich nicht von ihm taufen liessen [1]). Lukas hat diese Bemerkung eingeschoben, um die folgenden Worte über die Menschen dieses Geschlechts einzuleiten (Vs. 31—35 vgl. Matth. 11, 16—19). Ausser der Erklärung über Elias fehlt hier noch der ursprüngliche Schluss der Rede Matth. 11, 20 f., so dass nur das untergeordnete Verhältniss des Täufers zum Himmelreich und die Vergleichung der Zeitgenossen mit launigen Kindern geblieben ist. — Hat also Lukas den Inhalt von Matth. C. 11 eigenthümlich verarbeitet, so scheint er in der nun folgenden *Salbung Jesu durch ein Weib* 7, 36 bis 50 ganz eigenthümlich zu sein. Ein Pharisäer Simon bittet Jesum zu Tische, und ein sündiges Weib in der Stadt salbt unter vielen Thränen die Füsse Jesu. Der Pharisäer nimmt an der Zulassung der Sünderin Anstoss, ja er äussert den Zweifel, ob Jesus wohl ein Prophet sein könne, wie das Volk meinte (Vs. 39). Dagegen erinnert Jesus durch das Beispiel von zwei Schuldnern, welchen ihre Sünden erlassen wurden, daran, dass die grössere Schulderlassung auch eine grössere Liebe hervorruft. Hat nun das Weib unleugbar Jesu mehr Liebe erwiesen, als der Pharisäer, so darf man eben aus ihrer grössern Liebe schliessen, dass ihre grossen Sünden ihr schon vergeben sind, während derjenige, welchem wenig vergeben ist, auch wenig lieben wird (Vs. 47). Schon die Liebe des Weibes ist also ein Zeichen der Vergebung ihrer Sünden, und es ist nur die ausdrückliche Erklärung einer schon erfolgten Thatsache, wenn Jesus Vs. 48. 50 noch weiter die Vergebung ihrer Sünden und ihre Errettung durch den Glauben ausspricht [2]). Nirgends tritt der Paulinismus des Evangelisten so rein hervor, wie in dieser tiefsinnigen Darstellung. Die Sün-

1) Das Richtige über diese Zwischenbemerkung giebt *Köstlin* a. a. O. S. 143 f.

2) So gefasst, wird die schöne Erzählung ganz klar, welche von den Auslegern noch immer nicht richtig verstanden wird. *De Wette* findet Vs. 47 als Anwendung des Gleichnisses Vs. 41 f. hinkend. Dort war die Liebe Dankbarkeit für den Erlass, also *Folge*, hier aber bei dem Weibe macht sie den *Grund* desselben aus. Das Gleichniss soll also in seiner Anwendung umgekehrt sein. Eine solche Umkehrung ist gar nicht vorhanden, wenn man die Sündenvergebung Vs. 47 auf das innere Verhältniss zu Gott bezieht, so dass auch die Liebe des Weibes nur Folge der schon geschehenen Sündenvergebung ist. Dieser Erkenntniss ist *Meyer* schon näher gekommen.

Digitized by Google

denvergebung ist ein ganz innerlicher Vorgang, geknüpft an den Glauben, hervortretend in Liebe. Je mehr dieser Gedanke die ganze Erzählung des Lukas durchdringt, desto mehr besteht auch nur in diesem paulinischen Charakter ihr wesentlicher Unterschied von der Salbung, welche Matthäus 26, 6 f. und Markus 14, 3 f. berichten. Auch diese geschieht ja in dem Hause eines Simon, nämlich Simons des Aussätzigen in Bethanien, auch sie erregt den Unwillen der Anwesenden, wenigstens der Jünger, und wird von Jesu gerechtfertigt. Bei den ältern Synoptikern sind nun freilich Art und Zeit der Salbung ganz verschieden, da sie kurz vor das Lebensende Jesu fällt. Allein Lukas selbst bezeugt ja die Identität seines Berichts mit dem der andern Synoptiker dadurch, dass er an der ursprünglichen, spätern Stelle die Salbung ganz auslässt. Seine Darstellung ist schon aus diesem Grunde nur als eine ähnliche Umbildung der ältern Erzählung aufzufassen, wie es bei dem Auftreten Jesu in Nazaret der Fall war[1]).

6. Weitere Wirksamkeit Jesu in Galiläa 8, 1—9, 17.

Lukas macht 8, 1—3 einen eigenthümlichen Uebergang, ehe er in den Gang seiner Vorgänger wieder einlenkt. Jesus zieht wieder durch Städte und Flecken, indem er das Gottesreich predigt (vgl. 4, 15. 44). Hierbei begleiten ihn aber ausser den zwölf Aposteln noch mehrere *Weiber*, welche von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren und Jesum aus ihrem Vermögen unterstützten, namentlich Maria von Magdala, aus welcher sieben Dämonen ausgetrieben waren, Johanna, das Weib des Chuza, eines Beamten des Herodes, Susanna. Solche dienende Weiber, welche Jesu von Galiläa her gefolgt waren, kannte schon Matth. 27, 55. 56, und Markus 14, 40. 41 nennt unter ihnen die Maria Magdalene, aus welcher auch nach Mark. 16, 9 sieben Dämonen ausgetrieben wurden. Lukas hat also dieses weibliche Gefolge (vgl. 23, 49) schon so frühe mit Nachdruck hervorgehoben. Dann geht er 8, 4—18 zu dem *Parabelvortrag* über. Aber wie er die bestimmte Oertlichkeit auslässt, so verkürzt er die Zahl der Gleichnisse bis auf ein einziges, das vom Säemann nebst seiner Erklärung für die Jünger. Der Zweck des Parabelvortrags ist auch nach ihm, dass das Volk von der tiefern Einsicht und Erkenntniss abgehalten werden soll, und es mag ein Einfluss paulinischer Dogmatik darin zu erkennen sein, dass Lukas allein Vs. 12 sagt, ἵνα πιστεύσαντες σωθῶσιν. Behält er nun aus Mark. 4, 21. 22 den Ausspruch über das Licht bei, welches man nicht unter den Scheffel stellt, da alles Verborgene offenbar werden muss: so giebt er diesen Ausspruch doch nicht als eine eigene Parabel, sondern als Schluss der Erklärung für die Jünger. In dieser Fassung enthält der Ausspruch allerdings eine Warnung für die Jünger, wie man besonders aus der schliesslichen Umbildung der kleinen Parabel Mark. 4, 25. 26 sieht. Dieselbe lautet bei Lukas 8, 18 βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε. ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Die Jünger

1) Auch die Salbung der Füsse ist in Vergleichung mit der ursprünglichen Salbung des Haupts nur eine Steigerung (vgl. *Lücke* Comm. zu dem Ev. Joh. II, S. 493), ein noch grösserer Liebesbeweis.

Digitized by Google

werden also nicht nur ermahnt, das Licht nicht zu verbergen, das Geheime offenbar zu machen, sondern sie werden auch noch vor dem Dünkel gewarnt, welcher sich über seine Inhalts- und Besitzlosigkeit täuscht. Da Lukas die ursprüngliche Gestalt des Ausspruchs (*ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ*) später mittheilt (19, 26 vgl. Matth. 25, 29), so kann er hier nicht ohne Absicht das *δ δοκεῖ ἔχειν* eingeführt haben. Er lässt also die Jünger vor einer dünkelhaften Selbsttäuschung gewarnt werden [1]). — Nach dieser Abkürzung des Parabelvortrags kehrt Lukas 8, 19—21 zu Matth. 12, 46—50, Mark. 3, 31—35 in der Erzählung von dem *Besuch der Verwandten Jesu* zurück, aus welcher er Vs. 21 wieder abkürzend nur den Hauptausspruch Jesu ohne die vorhergehende Frage: wer ist meine Mutter, und welche sind meine Brüder? mittheilt. Es scheint fast, als sei dem Lukas, welcher die Geburt Jesu so ausführlich erzählt hat, die Ablehnung der leiblichen Verwandtschaft Jesu so stark erschienen, dass er sie durch jene Auslassung zu mildern versuchte.

Erst in dem Abschnitt C. 8, 22 — 9, 50 hält sich Lukas wieder treu an den Gang des Markus 4, 35 — 9, 50, abgesehen davon, dass er sich zur Abkürzung grosse Auslassungen erlaubt. So schildert er zunächst 8, 22 — 39 die *Ueberfahrt nach dem jenseitigen Ufer des galiläischen Sees* nebst der Stillung des Sturms und der Teufelaustreibung bei den Gadarenern. Die Ueberfahrt schliesst sich sehr unvermittelt an, da ihr die Vermittelung fehlt, welche sie bei Markus hat. Aber bei dem besessenen Gadarener hilft Lukas der Darstellung seines Vorgängers dadurch nach, dass er wegen Mark. 5, 15 (vgl. Luk. 8, 35) gleich anfangs die vorbereitende Bemerkung voraufschickt, der Besessene habe keine Kleider an sich geduldet (8, 27). Ferner lässt er 8, 31 die Dämonen bitten, nicht in den Abgrund (der Hölle) gesandt zu werden, da er sie nicht mehr mit Mark. 5, 10 als einheimische Geister denkt. Jesus nimmt auch hier den geheilten Gadarener in seinen Jüngerkreis nicht auf. Bei der Rückfahrt wird er am westlichen Ufer von einer Volksmenge erwartet, und hier kommt ihm der Synagogenvorsteher Jairus mit der Bitte entgegen, seine Tochter zu heilen. Lukas 8, 40 — 56 erzählt die Heilung der Blutflüssigen und die Auferweckung des Mädchens im Allgemeinen ganz wie Markus 5, 21—43. Nur schickt er Vs. 42 die Angabe voraus, dass das Mädchen zwölf Jahre alt war, und ganz neu ist bei ihm die Bemerkung, dass es die einzige Tochter war, vgl. 7, 12. Nach dem herkömmlichen Text, auf welchen *Baur* trotz *Lachmann* und *Tischendorf* die zuerst von dem sächsischen Anonymus gewagte Behauptung einer sehr ungünstigen Darstellung der Hauptapostel stützt, werden Luk. 8, 53 f. allerdings auch Petrus, Jakobus und Johannes mit dem Haufen der Klagenden hinausgetrieben, zu denjenigen gerechnet, welche Jesu Aussage, das Mädchen schlafe nur, verlachen. Da aber Vs. 54 die Worte *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας καὶ* ebenso gut erst eine spätere Textverbesserung nach Markus, als in einigen Handschriften getilgt sein können: so lässt

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 466.

Digitized by Google

sich hierüber nichts Sicheres behaupten [1]). — Da Lukas den Auftritt in Nazaret bereits 4, 16 f. vorweggenommen hat, so fährt er 9, 1—6 mit Mark. 6, 7—15 fort, die *Aussendung der Apostel* in aller Kürze zu erzählen, wobei er jedoch die Milderung des Markus vermeidet, selbst die Führung eines Stabes verbietet und die Erlaubniss von Sandalen auslässt. Bei der Meinungsäusserung des Herodes vermeidet Lukas 9, 7—9 die bestimmte Erklärung Jesu für den auferstandenen Johannes. Herodes sagt nur: „den Johannes habe ich enthauptet; wer aber ist dieser, über welchen ich Solches höre?" Auch trachtet er, Jesum zu sehen. Nach der Rückkehr der ausgesandten Apostel lässt auch Lukas 9, 10—17 mit Mark. 6, 30—44 die *Speisung der Fünftausend* folgen. Nur sagt er nichts von der Ueberfahrt und lässt Jesum sogleich in eine wüste Gegend bei Bethsaida gehen, wohin Mark. 6, 45 erst die Rückfahrt von dem östlichen Ufer der Speisung erfolgen lässt. Erwägt man nun, dass Lukas die Ueberfahrt vermeidet, so muss man zu der Annahme geneigt werden, dass er die Speisung sogleich nach dem Bethsaida am westlichen Ufer verlegt, eben hierin aber von seinen Vorgängern abweicht, bei welchen der Schauplatz derselben das östliche Ufer ist. Auch Lukas 9, 11 lässt Jesum das Volk belehren und heilen (wie Mark. 6, 34, obgleich er die 200 Denare des Markus 6, 37 vermeidet). Nach dieser Erzählung überspringt nun aber Lukas den ganzen Abschnitt Mark. 6, 45—8, 26. Matth. 14, 22—16, 12, obwohl er wenigstens aus Matthäus an andern Orten Einiges mittheilt (vgl. Luk. 6, 39. 12, 1 mit Matth. 15, 14. 16, 6). Begreift man sehr leicht, wesshalb er keine zweite Speisung mittheilen wollte, so muss ihm auch das Uebrige, nämlich das Seewandeln, das Gespräch über das Händewaschen, die Erzählung von dem kananäischen Weibe, die Zeichenforderung, mehr oder weniger gleichgültig gewesen sein, so dass er über alles dieses hinweggeht. Erst das Bekenntniss des Petrus hatte für Lukas eine höhere Bedeutung.

7. Vom Bekenntniss des Petrus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit 9, 18—50.

Mit C. 9, 18 f. schliesst Lukas sich wieder an den Gang seiner Vorgänger an, obwohl er immerfort möglichst nach Kürze strebt. Nach seiner Gewohnheit lässt er 9, 18 Jesum wieder allein beten (vgl. 5, 16. 6, 12), ehe er das *Bekenntniss* seiner Messiaswürde durch *Petrus* mittheilt. Hatte schon Markus die ehrenvolle Seligpreisung dieses Apostels ausgelassen, so fehlt dieselbe auch bei dem paulinischen Lukas. Zugleich fehlt hier aber auch der von Markus 8, 33 noch beibehaltene harte Tadel der irdischen Gesinnung dieses Apostels, welcher sich vor dem zukünftigen Leiden des Messias entsetzt. Nicht an die Jünger (Matth. 16, 24), sondern „an Alle" lässt Lukas 9, 23 die folgende Rede über die Selbstverleugnung der Nachfolger Jesu gerichtet werden. Dieser Ausdruck wird nur aus Mark. 8, 34 verständlich,

1) Ist der herkömmliche Text richtig, so hat *Baur* allerdings volles Recht, seine Ansicht von der Stelle auch gegen *Köstlin* a. a. O. S. 196 zu verfechten (Christenth. d. drei ersten Jahrhh. S. 71).

Digitized by Google

wo Jesus ausdrücklich das Volk mit den Jüngern herbeiruft (*καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς*). In der Rede selbst ist nur das *καθ' ἡμέραν* Vs. 23 bezeichnend, was Lukas zu dem Kreuztragen hinzufügt. In der Versicherung Vs. 27, dass einige von den Anwesenden die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* noch erleben werden, schliesst sich Lukas ganz an Mark. 9, 1 an. *Die Verklärung Jesu* lässt unser Evangelist nicht mit Matth. 17, 1. Mark. 9, 2 sechs, sondern acht Tage nach dem Bekenntniss des Petrus geschehen (Luk. 9, 28). Ein Gebet Jesu auf dem Berge bildet auch hier die Einleitung (wie 9, 18). Nur Lukas deutet 9, 37 bestimmt an, dass die Verklärung bei Nacht geschehen war, wie *Meyer* mit Recht bemerkt hat. Daher sind die drei Hauptapostel bei unserm Evangelisten schlaftrunken (Vs. 32). Die Verklärung Jesu Vs. 29 geschieht nicht mehr vor ihren Augen (Matth. 17, 2. Mark. 9, 2 *ἔμπροσθεν αὐτῶν*), Moses und Elias erscheinen in ihrer Herrlichkeit und reden mit Jesu, wie nur Lukas 9, 31 bezeichnend sagt, über sein künftiges Lebensende in Jerusalem, ohne zuerst von den schlafenden Jüngern bemerkt zu werden. Erst als Petrus und die beiden andern Jünger erwachen, sehen sie die Herrlichkeit Jesu und die beiden Männer, welche mit ihm reden (Vs. 32). Und erst als diese sich von Jesu trennen, ruft Petrus aus: „Meister, es ist schön, dass wir hier sind, lass' uns drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses und eine für Elias." Wird dieser Ausruf von dem petrinischen Markus 9, 6 durch die Bemerkung entschuldigt, Petrus habe nicht gewusst, was er sagte, weil er die Bestürztheit der Jünger theilte, so lässt Lukas höchst bezeichnend die Entschuldigung hinwegfallen und behält nur die Unwissenheit des Petrus über seine Rede bei, so dass das Unpassende derselben ohne alle Entschuldigung preisgegeben wird. Der Irrthum des Petrus besteht eben darin, dass er immer noch von der Nothwendigkeit des Leidens Jesu (Vs. 31) keine Ahnung hat, welche es ohne Weiteres verbietet, den Moses und Elias in bleibender Gemeinschaft mit Jesu zu fesseln. Erst als dieselben in die beschattende Wolke eintreten, gerathen die Jünger bei Lukas in Furcht (Vs. 34), so dass die Stellung, welche hier der Bestürzung gegeben wird, in der Mitte steht zwischen dem Bericht des Markus, wo die Furcht von vorn herein da ist, und dem Bericht des Matthäus, wo dieselbe, offenbar am passendsten, erst nach der Himmelsstimme eintritt (17, 6). Mit der Himmelsstimme verschwindet bei Lukas die Erscheinung, und es folgt hier nur noch die Bemerkung, dass die drei Jünger über den Vorgang schwiegen. Das weitere Gespräch Jesu mit den Jüngern über Elias und das Leiden des Menschensohns musste wegfallen, weil schon Moses und Elias über den bevorstehenden Tod in Jerusalem geredet hatten. Nirgends ist die letzte Stellung des Lukas unter den Synoptikern so klar als hier. Steht der Bericht des Lukas dem des Matthäus in jeder Hinsicht am fernsten, so bildet hier Markus das nothwendige Mittelglied, namentlich für die Unwissenheit, mit welcher Petrus redete und für die Verrückung der Furcht der Jünger von ihrer ursprünglichen Stelle. Der Schlaf der Jünger und die Nächtlichkeit des Vorgangs sind leicht aus dem *ἐγρήγορσε* Matth. 17, 7 abzuleiten, was sich nach seinem wahren

Digitized by Google

Sinn nur auf die Aufrichtung der niedergefallenen Jünger bezieht. Mag nun der Schlaf der Jünger im Sinne des Lukas ihre geistige Schwäche bildlich bezeichnen sollen oder nicht: in jedem Falle ist das Reden des Petrus ohne klares Bewusstsein ein ungünstiger Zug. Erst am nächsten Tage kommt Jesus mit den drei Jüngern Luk. 9, 37 vom Berge herab, und durch die Begegnung eines Volkshaufens wird *die Heilung des Mondsüchtigen* eingeleitet. Daneben finden wir auch Luk. 9, 40 noch die ursprüngliche Veranlassung, das Unvermögen der Jünger, den Mondsüchtigen zu heilen. Und der Tadel des ungläubigen und verkehrten Geschlechts (Vs. 41) bezieht sich um so mehr auf die Jünger, je weniger ihr Unvermögen in der besondern Bösartigkeit des Dämon (Matth. 17, 21. Mark. 9, 29) eine Entschuldigung findet. Den Mondsüchtigen hat Lukas auch hier (9, 38 vgl. 7, 12. 8, 42) zu dem einzigen Sohn des um Hülfe bittenden Vaters gemacht. — Bei der zweiten Vorherverkündigung des Leidens hebt Lukas 9, 45 noch ausdrücklich hervor, dass das Wort vor den Jüngern verborgen war. Dringen die Zwölf also noch immer so wenig in die Nothwendigkeit des Leidens für den Messias ein, so erscheinen sie endlich auch in dem *Rangstreit* 9, 46f. noch fern von der ächten evangelischen Demuth. Jesus durchschaut ihren Gedanken, wer von ihnen wohl der Grösste sei; anstatt aber, wie bei Markus 9, 35 ihrem Ehrgeiz zunächst mit der Zusicherung entgegenzutreten, dass man die wahre Grösse durch Selbsterniedrigung erreicht, und dann an dem Beispiel eines Kindes die Pflicht darzustellen, das Höchste, das Verhältniss zu Jesu, auch in den Geringsten zu achten (Mark. 9, 37), stellt Lukas, gewiss nicht zum Zeichen höherer Ursprünglichkeit, das Letzte voran. Bei ihm 9, 47. 48 zeigt Jesus also den ehrgeizigen Jüngern an einem Kinde, dass man auch in ihm das höchste Verhältniss anerkennen, ja die Kleinsten am höchsten achten soll. Läuft die Darstellung des Kindes aber in die Ermahnung aus, dass der Geringste und Demüthigste in der That der Grösste ist, so schliesst sich das unduldsame Verfahren des Johannes gegen Jemand, der ausser Zusammenhang mit den Aposteln stand und im Namen Christi Teufel austrieb, bei Luk. 9, 49. 50 nicht mehr so passend an, wie bei Markus 9, 38—40, wo dieses Stück offenbar in reiner Ursprünglichkeit vorliegt. Lukas hat es wesentlich verkürzt, indem er die Bemerkung auslässt, dass Jeder, der im Namen Christi Wunder thut, ihn nicht so bald schmähen wird. Aber während er das bei Markus Folgende, die Rede von den Aergernissen, ganz auslässt, schliesst er mit dieser Unduldsamkeit eines der Zwölfapostel und mit der Mahnung Jesu an die Jünger, Jeden, der nicht ihr Gegner ist, als ihnen verbündet anzusehen, bedeutungsvoll die auf Galiläa beschränkte Wirksamkeit Jesu ab.

In dem ganzen Abschnitt über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa lässt sich die Benutzung des Matthäus und des Markus gar nicht verkennen. Sind die beiden ältern synoptischen Evangelien offenbar die Hauptquellen des Lukas gewesen, neben welchen höchstens Einzelnes, wie die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17, allenfalls aus andern Quellenschriften geschöpft sein könnte: so hat doch Lukas auch

Digitized by Google

dem von seinen Vorgängern Aufgenommenen so sehr das Gepräge seines eigenthümlichen Paulinismus aufgedrückt, dass seine Darstellung auch als ein für sich bestehendes, eigenthümliches Ganzes aufgefasst werden muss. Nachdem Jesus durch standhaftes Bestehen der Versuchungen des Teufels diesen Gegner überwunden und sich für sein öffentliches Auftreten das Feld gebahnt hat, wird er überall in Galiläa wegen seiner Lehre gepriesen, nur nicht in seiner Vaterstadt Nazaret, wo er die Erwartung glänzender Wunderthaten mit Hinweisung auf Beispiele göttlicher Wohlthaten gegen ferner stehende Nicht-Israeliten von vorn herein abweist und nur durch ein Wunder der hervorgerufenen Erbitterung entgeht. Dagegen ist es das ihm ferner stehende Kapernaum, wo sein in Lehre und Wunder mächtiges Wort die bereitwilligste Anerkennung findet, so dass Jesus sich nur mit Mühe entziehen kann, um auch anderswo in Galiläa zu predigen. In diesem Lehrberuf gewinnt er am galiläischen See den Simon und andre Jünger, denen ein wunderbarer Fischzug die Wunder des Menschenfischens vorbildet. Der Volksruhm Jesu steigt gegen seinen Willen immer mehr, so dass er sich in die Wüste zurückzieht. Indessen tritt der Gegensatz Jesu und des jüdischen Wesens in einer Reihe von Erscheinungen immer mehr hervor. Befestigt Jesus auch andrerseits seinen Jüngerkreis durch Ernennung der zwölf Apostel und durch die sittliche Belehrung des empfänglichen Volks, findet er auch bei einem heidnischen Hauptmann mehr Glauben, als je in Israel, und durch eine Todtenauferweckung die Anerkennung eines grossen Propheten, auf welchen das ganze jüdische Volk seine Aufmerksamkeit richtet: so erreicht doch der Menschensohn in Galiläa nur vereinzelte Anerkennung (7, 34). Und zwar zeigt die Salbung des Weibes, dass ihm nicht das gesetzesstrenge Pharisäerthum, sondern das tiefe Schuldbewusstsein einer Sünderin mit Liebe entgegenkommt. Darauf scheinen auch die dienenden Weiber hinzuweisen. In den folgenden Abschnitten ist nur die an die Apostel gerichtete Warnung 8, 16 f., mit dem Licht der Erkenntniss nicht zurückzuhalten (möglicher Weise auch die Austreibung der Apostel 8, 54) für Lukas bezeichnend, ferner bei der Verklärung die Schlaftrunkenheit der Apostel und die bewusstlose Rede des Petrus (9, 32. 33). Hier verschärft Lukas die ungünstige Darstellung der Zwölfapostel, die ihm bei dem Tadel über das ungläubige und verkehrte Geschlecht (9, 41), dem Nichtverständniss der Verkündigung des Leidens (9, 45), dem Rangstreit (9, 46) und der Unduldsamkeit des Johannes (9, 49) schon von Matthäus und Markus vorgezeichnet war. Ist also der Erfolg Jesu auf rein jüdischem Gebiete im Allgemeinen so gering, und sind selbst die Apostel so wenig über die judaistische Befangenheit hinausgekommen: so kann die ganze galiläische Wirksamkeit bei Lukas nur die Vorbereitung für einen andern, nicht mehr rein jüdischen Wirkungskreis und für das Eintreten entschiedenerer Verkündiger des Evangelium sein. In diesem innern Zusammenhang schliesst sich nun die Reise Jesu durch Samarien und die Erwählung der siebenzig Jünger an.

Digitized by Google

C. Die Reise nach Jerusalem 9, 51 — 19, 28.

Hatte Lukas schon in dem Vorhergehenden nach dem Vorgang der beiden ältern Synoptiker wiederholt auf die Nähe des Leidens Jesu hingewiesen (9, 22. 31. 44), so lässt er nun die Tage seiner Aufnahme in den Himmel schon erfüllt werden und Jesum die Richtung zur Reise nach Jerusalem einschlagen. Es ist hiermit nur die schon von Matth. 19, 1, Mark. 10, 1 mitgetheilte Reise nach Jerusalem bezeichnet. Das Eigene ist aber, dass diese Reise sich bei Lukas so in die Länge zieht und so langsam durch die Grenze von Samarien und Galiläa (17, 11) hindurchgeht, dass sie zu einem besondern Haupttheil unsers Evangelium erweitert worden ist, in welchem sich der paulinische Gedankenreichthum des Evangelisten am meisten darstellt. Lukas geht ja von 9, 51 bis 18, 14, obwohl er sich hier und da Bestandtheile des Matthäus und Markus aneignet, seinen eigenthümlichen Gang, bis er 18, 15 — 19, 28 wieder mehr seinen Vorgängern (Matth. 19, 13 — 20, 34, Mark. 10, 13 — 52) folgt. Die Hauptfrage ist hier, wie weit sich in diesem Abschnitt nach Anordnung und Inhalt die freie Thätigkeit des Evangelisten erstreckt, und wie weit er bereits vorgefundene Bestandtheile aufgenommen hat. Zur Entscheidung muss man sich auch hier vor Allem an die innere Anlage dieses Abschnitts halten, von welcher sich von selbst der vorgefundene Stoff älterer Bestandtheile lostrennt.

1. Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums 9, 51 — 11, 13.

Der Reisebericht beginnt mit einer wohl durchgeführten, planvollen Anordnung, da er uns zuerst in mehrfacher Hinsicht das Neue und Eigenthümliche des Evangelium vorführt, welches äusserlich und innerlich die Schranken des Judenthums durchbricht. Eine solche Befreiung des Christenthums von seinen judaistischen Schranken stellt der paulinische Evangelist aber unverkennbar als ein Hinausgehen über den Standpunct der Zwölfapostel dar, welche so eben durch ihren Rangstreit und durch die Unduldsamkeit, deren Wortführer Johannes war, den Beweis gegeben hatten, dass sie sich zu einer reinern und freiern Fassung des Evangelium nicht erheben konnten. Die eigenthümliche Erzählung von dem Zorneifer der beiden Söhne des Zebedäus, welche unsern Abschnitt eröffnet (9, 52 — 55), giebt hierfür einen neuen Beleg. Zwei ausgezeichnete Zwölfapostel, Jakobus und Johannes, bitten ja, als ein samaritischer Flecken die Aufnahme der Reisenden verweigert, um die Erlaubniss, wie Elias (2 Kön. 1, 10 f.), Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter fallen zu lassen. Sie bewähren hierin den Mark. 3, 17 mitgetheilten Beinamen der Donnersöhne, und es ist für Lukas gewiss bezeichnend, dass er gerade bei dem Hinausschreiten Jesu über die Grenzen des jüdischen Gebiets zwei Häupter des Apostelkreises den Beweis geben lässt, wie wenig sie über die Schranken des Judenthums hinauskommen konnten [1]). In

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 437 f., welcher diesen Abschnitt überhaupt sehr richtig aufgefasst hat.

Digitized by Google

diesem engherzigen, nur an die Interessen des Judenthums gebundenen Partikularismus, sagt *Baur* mit Recht, konnten die Urapostel auch die Kraft und Entschiedenheit nicht haben, welche das Folgende (9, 56 — 62) von den Jüngern Jesu verlangt, um in seiner Nachfolge Alles hinter sich zurückzulassen und ohne rückwärts zu sehen sich nur zum Dienst für das Reich Gottes geschickt zu machen. Es ist daher keineswegs zufällig, dass Lukas gerade hier die Erzählung des Matthäus 8, 19 — 22 von Jemand, der sich zur Nachfolge anbietet, und einem Andern, den Jesus zur Nachfolge auffordert, mittheilt, ja noch einen dritten Fall dieser Art hinzufügt. Da der Apostelkreis bei Lukas längst abgeschlossen ist, so werden wir hier schon auf die Bildung eines neuen, von den Zwölfaposteln verschiedenen Jüngerkreises hingewiesen. Es sind also bei Lukas andre Jünger als die Apostel, denen Jesus an seiner eigenen Obdachlosigkeit die Beschwerden der Nachfolge vorhält, welche er auffordert, unbekümmert um die geistig Todten, die sich unter einander begraben mögen, das Reich Gottes zu verkündigen, oder wie wir nur hier erfahren, ohne Rückblick auf ihre häuslichen Verhältnisse den Pflug des Gottesreichs in die Hand zu nehmen. Je weniger die Zwölfapostel, wie das Vorhergehende lehrt, den strengern Anforderungen des evangelischen Berufs genügt haben, desto sichtlicher wird hier ein neuer Jüngerkreis eingeleitet, von welchem ein entschiedener Bruch mit den alten Lebensverhältnissen, eine reinere Durchführung des evangelischen Berufs zu erwarten ist.

Der neue Jüngerkreis wird uns sogleich 10, 1 — 24 in der Bezeichnung und Aussendung von *andern* siebenzig Jüngern vorgeführt, welche nun gleichfalls paarweise voraufgeschickt werden. Sie werden daher bei dem Antritt ihres Berufs um so feierlicher angeredet und um so ausführlicher angewiesen, als die Aussendung der Zwölf bei Markus 6, 7 f. und Lukas 9, 1 f. dürftig genug ausgefallen ist. So Manches, was bei Matthäus 9, 37 — 10, 42 in der ehrenvollsten Weise den Zwölf gesagt war, wird hier auf die Siebenzig übertragen. Sie sind die eigentlichen Arbeiter für die grosse Ernte (Matth. 9, 37. 38), die Schafe, welche unter Wölfe geschickt werden (Matth. 10, 16). Auch sie sollen weder Tasche, noch Ranzen, noch Schuhe tragen [1]) und auf ihrem Wege Niemand grüssen. In jedes Haus sollen sie mit dem Friedensgruss eintreten (Vs. 5. 6 vgl. Matth. 10, 12. 13). Und wenn sie in dem Hause bleiben, so sollen sie essen und trinken, was man ihnen bietet, da der Arbeiter seines Lohnes werth ist, auch nicht von einem Hause in das andre gehen, die Kranken heilen und Alles essen, was man ihnen vorsetzt [2]). Der eigentliche Gegenstand ihrer

1) Vs. 4 vgl. 9, 3. Matth. 10, 9. 10. Die Siebenzig sollen auch hierin den Zwölfaposteln ganz gleich stehen. Merkwürdig ist es, dass Luk. 22, 35 mehr mit Anschluss an unsre Stelle, als an 9, 3, zu den Zwölf gesagt wird: ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων.

2) Vs. 7. 8 ist im Vergleich mit 9, 4, Matth. 10, 10. 11 das Gebot neu, Alles, was vorgesetzt wird, zu geniessen. Mit Recht haben der sächsische Anonymus S. 83 und *Baur* a. a. O. S. 441 die Uebereinstimmung dieses Gebots mit den Grundsätzen des Paulus 1 Kor. 9, 7 f. 10, 27 f. hervorgehoben. Die Siebenzig sollen sich auch in Speise und Trank über die jüdische Engherzigkeit hinwegsetzen.

Digitized by Google

Verkündigung ist die Nähe des Gottesreichs (Matth. 10, 7), was Lukas nur den Siebenzig, nicht den Zwölf aufgetragen werden lässt. Wenn die Siebenzig aber in einer Stadt keine Aufnahme finden, so sollen sie gleich den Zwölf (9, 5. Matth. 10, 14 f.) auf der Strasse verkündigen, dass sie den Staub der Stadt von ihren Füssen abschütteln werden, und die Nähe des Gottesreichs noch einmal betheuern. Einer solchen Stadt wird es am jüngsten Tage schlimmer ergehen als Sodom (Vs. 12). Wo haben wir nun diesen Gegensatz gegen die Boten des Evangelium hauptsächlich zu suchen? Das Folgende lässt uns darüber gar nicht im Zweifel, dass die Drohung gegen die ungläubigen Städte besonders den jüdischen Städten gilt. Es folgt hier ja Vs. 13 — 15 unmittelbar der Weheruf über Chorazim, Bethsaida und Kapernaum, welche Städte trotz so vieler Wunder nicht Busse gethan hatten (Matth. 11, 20 — 24). Diese jüdischen Städte sind also die rechten Beispiele des Unglaubens an das Evangelium. Aber die rechten Boten desselben sind die Siebenzig, welche Jesus anstatt seiner selbst aussendet, so dass, wer auf sie hört oder sie verwirft, auf ihn selbst hört oder ihn selbst verwirft (Vs. 16). Diese in jeder Hinsicht so ausgezeichneten Boten des Christenthums auf ausserjüdischem Gebiete kehren alsbald auch mit einem ganz andern Erfolge zurück, als die Zwölfapostel (9, 10). Freudig rufen sie sogleich aus: „Herr, auch die Dämonen sind uns untergeben in deinem Namen“ (10, 17). Mit solchem Jubel heben sie diese Obmacht über die Dämonen hervor, weil sie in dieser Hinsicht den Zwölfaposteln ganz gleich stehen (vgl. 9, 1), weil sie die Macht der Teufelaustreibung ausüben, deren Recht der Apostel Johannes noch kurz vorher auf den engern Verband der Zwölfapostel beschränken wollte (9, 49. 50). Daher die Freude dieser Boten, welche ausserhalb des urapostolischen Verbandes stehen, dass auch ihre Predigt durch wunderbare Erfolge beglaubigt ward. Diese Obmacht über die Dämonenwelt, welche bei den Siebenzig auch ohne eine ausdrückliche Vollmacht thatsächlich hervorgetreten ist, wird nun nachträglich feierlich von Jesu bestätigt. Jesus hat ja gesehen, wie der Satan gleich einem Blitze vom Himmel fiel, also schon jetzt mit besondrer Anstrengung auf der Erde wirkt [1]). Daher giebt er den Siebenzig die Macht, über Schlangen und Skorpionen zu gehen und auf die ganze Macht des bösen Feindes ohne Beschädigung zu treten (10, 18. 19). Allein selbst dieser hohe Vorzug, in welchem die Ebenbürtigkeit der Siebenzig mit den Uraposteln enthalten ist, soll noch nicht der eigentliche Gegenstand ihrer Freude sein. Nicht über

1) Mit der Nähe des Leidens Jesu (9, 51) ist also der Zeitpunct gekommen, dass der aus dem Felde geschlagene Teufel auf's Neue seine Macht entfaltet (vgl. 4, 13). Ferner ist in dem paulinischen Evangelium schon jetzt der Sturz des Teufels aus dem Himmel erfüllt, welchen die judenchristliche Apokalypse 12, 9 erst kurz vor dem jüngsten Tage in Aussicht stellt. Schon zu Lebzeiten Jesu beginnt der Entscheidungskampf mit den Mächten der Dämonenwelt, und die Bekämpfung dieser Mächte, die gewiss in einer nähern Beziehung zu den Göttern der Heiden stehen, ist namentlich der Beruf der ausserhalb des Judenthums wirkenden Siebenzig. Ueber das Blitzartige in dem Herabfallen des Teufels verweise ich auf meine clem. Recogn. u. Hom. S. 244, 334, Krit. Untersuch. üb. die Evv. Justin's S. 169 Anm.

Digitized by Google

diese immer noch äusserliche Macht, sondern darüber sollen sie sich freuen, dass ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sind [1]). Dieses allgemein christliche Bürgerrecht ist das Höchste, was über alle äussern Vorzüge schlechthin hinausgeht. Hat sich nun also durch die Sendung der Siebenzig ausserhalb des reinen Judenthums ein weites Gebiet für das Evangelium eröffnet, so schliesst Lukas gerade hier die Danksagung Matth. 11, 25—27 über die den Weisen und Verständigen versagte, den Kindern ertheilte Offenbarung der höchsten Wahrheit an. Hebt sich diese Danksagung Jesu bei Matthäus als die lichte Seite seiner Wirksamkeit aus dem dunkeln Grunde seiner überwiegenden Verwerfung hervor, dankt Jesus dort mit Hinblick auf die vereinzelten Kinder der Weisheit unter einem launigen und unbussfertigen Geschlecht, auf die Kinder an Verstand, welche für die göttliche Weisheit empfänglich waren: so ist der Grundton bei Lukas weit mehr ein freudiger, ein „Jubeln im heiligen Geiste", welches sich bei der überwiegenden Unempfänglichkeit des jüdischen Volks nur auf die durch die Siebenzig eröffnete ausserjüdische Verbreitung des Evangelium beziehen kann. Sind also die Weisen und Verständigen in diesem Zusammenhang die in religiöser Erkenntniss höher stehenden Juden, so müssen die Kinder an Einsicht und Erkenntniss Nicht-Juden bedeuten. In diesem, auch hier der natürlichen Erwartung zuwider laufenden Erfolge erkennt Jesus die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses. Mit Hinblick auf diese Anfänge einer christlichen Gemeinde ausserhalb des Judenthums ist er sich seiner Alles umfassenden, vom Vater übertragenen messianischen Macht schon bewusst. Und mit Rücksicht auf jenes verborgene Walten des Vaters fügt er hinzu, dass Niemand den Vater erkannt hat, als der Sohn, wie andrerseits den Sohn Niemand erkannt hat, als der Vater, und wem ihn der Sohn geoffenbart hat, d. h. die schon vorhandenen Glieder der messianischen Gemeinde [2]). Es ist höchst bezeichnend für Lukas, dass Jesus ge-

1) Vs. 20 vgl. Philipp. 4, 3 ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. *Baur* nimmt hier eine unmittelbare Beziehung auf Offbg. Joh. 21, 14 an, nach welcher Stelle die Namen der zwölf Apostel des Lamms auf die zwölf Grundsteine der Mauer des himmlischen Jerusalem geschrieben sind (Kanon. Evv. S. 439, Christenth. d. drei ersten Jahrhh. S. 71). In diesem Falle würde auch hier nur ein auf judenchristlicher Seite den Zwölfaposteln beigelegter Vorzug auf die Siebenzig übertragen sein. Da aber die joh. Offenbarung (3, 5. 17, 8) auch bei Nicht-Aposteln ein Aufgeschriebensein im Buche des Lebens erwähnt, so bleibt man vielleicht am besten dabei stehen, dass Lukas nur dieses himmlische, allgemein christliche Bürgerrecht im Himmel vor Augen hat und als das Höchste und Wesentliche über jede persönliche Auszeichnung und Begabung stellt.

2) Auch Luk. 10, 21. 22 lautete ursprünglich anders, als in dem kanonischen Texte, nämlich: Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι καὶ εἶπεν Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· καὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπο τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (oder βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι). Diesen Text hat uns im Wesentlichen noch Marcion erhalten, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 202 f. 215 f. Der kanonische Text erweist sich hier noch deutlicher, als Matth. 11, 27, als eine spätere, antignostische Textänderung. Namentlich ist nach ἔμπροσθέν σου die Unterbre-

Digitized by Google

rade da, als sich sein Evangelium über das jüdische Gebiet hinaus zu verbreiten beginnt, das volle Bewusstsein seiner messianischen Macht und Herrlichkeit ausspricht. In derselben gehobenen Stimmung fährt er Vs. 23. 24 fort, zu den Jüngern (doch wohl zu den Zwölfaposteln) allein zu reden und auch sie auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks mit den Worten Matth. 13, 16. 17 hinzuweisen. Jetzt, da die wahre messianische Gemeinde ihre allgemein menschliche Verbreitung beginnt, sind die Augen der Apostel selig zu preisen, weil sie sehen, was viele Propheten und Könige, also die Hauptpersonen der Alttestamentlichen Religion, vergebens zu sehen und zu hören begehrten. So glänzend tritt bei dem paulinischen Lukas die erste über das Judenthum hinausgehende evangelische Mission in den Vordergrund.

Es scheint fast, als wollte uns der Evangelist, nachdem er diese über das Judenthum hinausweisende Aussicht eröffnet hat, sogleich wieder zu dem Gegensatz des Christenthums und des Judenthums zurückführen. Er lässt nämlich einen Gesetzeslehrer mit der Frage auftreten, wodurch man das ewige Leben ererbe. Das ist wesentlich die Frage des Gesetzeslehrers bei Matthäus 22, 35 (vgl. Mark. 12, 28 f.) nach dem grössten Gebot in dem Gesetze. Auch Lukas legt ihr ja die Absicht der Versuchung unter. Daher verweist Jesus auch bei Lukas den Fragenden sogleich auf das Gesetz, und als der Gesetzeslehrer mit der Frage 5 Mos. 6, 5 (3 Mos. 19, 8) über die Liebe Gottes und des Nächsten antwortet, erklärt Jesus die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zum Leben (10, 25—27). Die Gesetzesfrage scheint somit auch bei Lukas, wenngleich auf verschiedenem Wege, zu derselben Entscheidung gelangt zu sein. Fasst Jesus bei Matthäus das ganze Gesetz nebst den Propheten in dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen, so erklärt er hier die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zur Seligkeit. Und doch beginnt erst hier die eigenthümliche Wendung, welche Lukas dieser Erzählung giebt. Die verfängliche Absicht des Gesetzeslehrers war dadurch vereitelt worden, dass Jesus nur den Wortlaut des Gesetzes bestätigt hatte, wodurch die angeregte Frage als eine ganz unnöthige und schon beantwortete erscheinen musste. Zu seiner eigenen Rechtfertigung fragt der Gesetzeslehrer nun weiter nach dem Begriff des Nächsten und bringt so den Hauptpunct zur Sprache, in welchem das Christenthum die Gesetzesreligion nicht bloss bestätigt, sondern wesentlich vervollkommnet. Es ist also der ächt christliche, durch keine Volksunterschiede beschränkte Begriff des Nächsten, welchen Jesus im Gegensatz gegen die jüdische Engherzigkeit durch die schöne Erzählung von dem barmherzigen Samariter ausführt (10, 29—37). Wie sich an dem beraubten und verwundeten Reisenden weder der Priester noch der Levit, sondern nur der mitleidige Samariter als der Nächste erwiesen hat,

---

chung durch καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν höchst störend, weil diese Unterbrechung sogleich Vs. 23 noch einmal vorkommt, wo sie allein passend ist. Wie kann sich Jesus in dieser Weise zweimal nach einander an die Jünger wenden? Mit Recht hält auch *Volckmar* Ev. Marcions S. 190 f. die unkanonische Textform wenigstens bei Lukas für ursprünglich.

Digitized by Google

so soll auch dem Juden nicht der Volksgenosse, sondern der Mensch als solcher als der Nächste gelten. Wenn das Evangelium durch die Aussendung der Siebenzig äusserlich die Schranken des Judenthums durchbrach, so geschieht dasselbe hier auf innerliche Weise durch Entwickelung des wahren Nächsten-Begriffes, und beide Erzählungen stehen nicht bloss äusserlich und zufällig, sondern nach einer innern Verwandtschaft neben einander.

Die folgende Erzählung von Martha und Maria ist dem Lukas 10, 38—42 ganz eigenthümlich. Jesus kommt auf seiner weitern Reise in einen Flecken, wo ihn die Martha in ihrem Hause bewirthet [1]). Als ihre Schwester Maria zu den Füssen Jesu sitzt und auf seine Rede hört, beklagt sich die geschäftige Martha, aber Jesus nimmt sich der Maria an: „Martha, Martha, du hast Sorge und Unruhe über Vieles, Eins ist Noth; Maria hat das gute Theil erwählt, welches nicht von ihr genommen werden soll". Will man hier nicht mit dem rationalistischen *Paulus* an ein einziges Gericht im Gegensatz gegen die vielen Zurichtungen der Maria denken, so muss man in dieser Erzählung mehr als ein idyllisches Familiengemälde finden [2]). Die Worte Jesu weisen von selbst auf eine höhere Bedeutung der Erzählung hin. Ist nicht die zerstreute Vielgeschäftigkeit der Martha, sondern die gesammelte Hingebung der Maria an Jesum das Eine, was noth ist, das bleibende gute Theil, so ist hiermit die gläubige Hingabe an Christus als das einzig Wahre einer dieses Mittelpuncts entbehrenden vielgeschäftigen Werkthätigkeit gegenübergestellt. Die höhere Bedeutung der Erzählung besteht also darin, dass sie an dem verschiedenen Verhalten der beiden Schwestern den Gegensatz des paulinischen Glaubenslebens und der judaistischen Werkthätigkeit sinnvoll darstellt [3]). In dieser Auffassung schliesst sich die Erzählung ganz passend an das Vorhergehende an. Steht der allgemein christliche Begriff des Nächsten, wie wir an dem barmherzigen Samariter sehen, der jüdischen Beschränkung auf die Volksgenossen gegenüber, so wird hier innerhalb des Christenthums die paulinische Glaubensgerechtigkeit gegenüber den judaistischen Gesetzeswerken vertheidigt.

Ist nun aber das Eine, was noth thut, die gläubige Hingabe an den Erlöser, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn in dem Folgenden die rechte Art und Zuversicht des *Gebets* gelehrt wird (11, 1—13). Auch dieser Abschnitt hat trotz seiner durchaus lehrhaften Bedeutung eine äusserliche geschichtliche Veranlassung, nämlich die Bitte eines Jüngers an den häufig betenden Jesus, auch seine Jünger beten zu lehren, wie es Johannes der Täufer gethan hatte. Das hierauf mitgetheilte Gebet des Herrn weicht namentlich in seiner ursprünglichen, noch bei Marcion erhaltenen Gestalt sehr wesentlich von dem Text des

1) Lukas giebt uns gar kein Recht, als den Flecken der Martha und Maria nach Joh. 11, 1 f., 12, 1 f. Bethanien bei Jerusalem anzunehmen. Wir brauchen bei Lukas vielmehr das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien gar nicht zu verlassen.

2) So noch *Hase* Leben Jesu S. 167. 4. Aufl.

3) So zuerst *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 85 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 52 f., in seiner Weise auch der sächsische Anonymus S. 88, endlich *Baur* Kanon. Evv. S. 445.

Digitized by Google

rade da, als sich sein Evangelium über das jüdische Gebiet hinaus zu verbreiten beginnt, das volle Bewusstsein seiner messianischen Macht und Herrlichkeit ausspricht. In derselben gehobenen Stimmung fährt er Vs. 23. 24 fort, zu den Jüngern (doch wohl zu den Zwölfaposteln) allein zu reden und auch sie auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks mit den Worten Matth. 13, 16. 17 hinzuweisen. Jetzt, da die wahre messianische Gemeinde ihre allgemein menschliche Verbreitung beginnt, sind die Augen der Apostel selig zu preisen, weil sie sehen, was viele Propheten und Könige, also die Hauptpersonen der Alttestamentlichen Religion, vergebens zu sehen und zu hören begehrten. So glänzend tritt bei dem paulinischen Lukas die erste über das Judenthum hinausgehende evangelische Mission in den Vordergrund.

Es scheint fast, als wollte uns der Evangelist, nachdem er diese über das Judenthum hinausweisende Aussicht eröffnet hat, sogleich wieder zu dem Gegensatz des Christenthums und des Judenthums zurückführen. Er lässt nämlich einen Gesetzeslehrer mit der Frage auftreten, wodurch man das ewige Leben ererbe. Das ist wesentlich die Frage des Gesetzeslehrers bei Matthäus 22, 35 (vgl. Mark. 12, 28 f.) nach dem grössten Gebot in dem Gesetze. Auch Lukas legt ihr ja die Absicht der Versuchung unter. Daher verweist Jesus auch bei Lukas den Fragenden sogleich auf das Gesetz, und als der Gesetzeslehrer mit der Frage 5 Mos. 6, 5 (3 Mos. 19, 8) über die Liebe Gottes und des Nächsten antwortet, erklärt Jesus die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zum Leben (10, 25 — 27). Die Gesetzesfrage scheint somit auch bei Lukas, wenngleich auf verschiedenem Wege, zu derselben Entscheidung gelangt zu sein. Fasst Jesus bei Matthäus das ganze Gesetz nebst den Propheten in dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen, so erklärt er hier die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zur Seligkeit. Und doch beginnt erst hier die eigenthümliche Wendung, welche Lukas dieser Erzählung giebt. Die verfängliche Absicht des Gesetzeslehrers war dadurch vereitelt worden, dass Jesus nur den Wortlaut des Gesetzes bestätigt hatte, wodurch die angeregte Frage als eine ganz unnöthige und schon beantwortete erscheinen musste. Zu seiner eigenen Rechtfertigung fragt der Gesetzeslehrer nun weiter nach dem Begriff des Nächsten und bringt so den Hauptpunct zur Sprache, in welchem das Christenthum die Gesetzesreligion nicht bloss bestätigt, sondern wesentlich vervollkommnet. Es ist also der ächt christliche, durch keine Volksunterschiede beschränkte Begriff des Nächsten, welchen Jesus im Gegensatz gegen die jüdische Engherzigkeit durch die schöne Erzählung von dem barmherzigen Samariter ausführt (10, 29 — 37). Wie sich an dem beraubten und verwundeten Reisenden weder der Priester noch der Levit, sondern nur der mitleidige Samariter als der Nächste erwiesen hat,

---

chung durch καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν höchst störend, weil diese Unterbrechung sogleich Vs. 23 noch einmal vorkommt, wo sie allein passend ist. Wie kann sich Jesus in dieser Weise zweimal nach einander an die Jünger wenden? Mit Recht hält auch *Volckmar* Ev. Marcions S. 190 f. die unkanonische Textform wenigstens bei Lukas für ursprünglich.

Digitized by Google

so soll auch dem Juden nicht der Volksgenosse, sondern der Mensch als solcher als der Nächste gelten. Wenn das Evangelium durch die Aussendung der Siebenzig äusserlich die Schranken des Judenthums durchbrach, so geschieht dasselbe hier auf innerliche Weise durch Entwickelung des wahren Nächsten-Begriffes, und beide Erzählungen stehen nicht bloss äusserlich und zufällig, sondern nach einer innern Verwandtschaft neben einander.

Die folgende Erzählung von Martha und Maria ist dem Lukas 10, 38—42 ganz eigenthümlich. Jesus kommt auf seiner weitern Reise in einen Flecken, wo ihn die Martha in ihrem Hause bewirthet [1]). Als ihre Schwester Maria zu den Füssen Jesu sitzt und auf seine Rede hört, beklagt sich die geschäftige Martha, aber Jesus nimmt sich der Maria an: „Martha, Martha, du hast Sorge und Unruhe über Vieles, Eins ist Noth; Maria hat das gute Theil erwählt, welches nicht von ihr genommen werden soll". Will man hier nicht mit dem rationalistischen *Paulus* an ein einziges Gericht im Gegensatz gegen die vielen Zurichtungen der Maria denken, so muss man in dieser Erzählung mehr als ein idyllisches Familiengemälde finden [2]). Die Worte Jesu weisen von selbst auf eine höhere Bedeutung der Erzählung hin. Ist nicht die zerstreute Vielgeschäftigkeit der Martha, sondern die gesammelte Hingebung der Maria an Jesum das Eine, was noth ist, das bleibende gute Theil, so ist hiermit die gläubige Hingabe an Christus als das einzig Wahre einer dieses Mittelpuncts entbehrenden vielgeschäftigen Werkthätigkeit gegenübergestellt. Die höhere Bedeutung der Erzählung besteht also darin, dass sie an dem verschiedenen Verhalten der beiden Schwestern den Gegensatz des paulinischen Glaubenslebens und der judaistischen Werkthätigkeit sinnvoll darstellt [3]). In dieser Auffassung schliesst sich die Erzählung ganz passend an das Vorhergehende an. Steht der allgemein christliche Begriff des Nächsten, wie wir an dem barmherzigen Samariter sehen, der jüdischen Beschränkung auf die Volksgenossen gegenüber, so wird hier innerhalb des Christenthums die paulinische Glaubensgerechtigkeit gegenüber den judaistischen Gesetzeswerken vertheidigt.

Ist nun aber das Eine, was noth thut, die gläubige Hingabe an den Erlöser, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn in dem Folgenden die rechte Art und Zuversicht des *Gebets* gelehrt wird (11, 1—13). Auch dieser Abschnitt hat trotz seiner durchaus lehrhaften Bedeutung eine äusserliche geschichtliche Veranlassung, nämlich die Bitte eines Jüngers an den häufig betenden Jesus, auch seine Jünger beten zu lehren, wie es Johannes der Täufer gethan hatte. Das hierauf mitgetheilte Gebet des Herrn weicht namentlich in seiner ursprünglichen, noch bei Marcion erhaltenen Gestalt sehr wesentlich von dem Text des

1) Lukas giebt uns gar kein Recht, als den Flecken der Martha und Maria nach Joh. 11, 1 f., 12, 1 f. Bethanien bei Jerusalem anzunehmen. Wir brauchen bei Lukas vielmehr das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien gar nicht zu verlassen.

2) So noch *Hase* Leben Jesu S. 167. 4. Aufl.

3) So zuerst *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 85 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 52 f., in seiner Weise auch der sächsische Anonymus S. 88, endlich *Baur* Kanon. Evv. S. 445.

Digitized by Google

rade da, als sich sein Evangelium über das jüdische Gebiet hinaus zu verbreiten beginnt, das volle Bewusstsein seiner messianischen Macht und Herrlichkeit ausspricht. In derselben gehobenen Stimmung fährt er Vs. 23. 24 fort, zu den Jüngern (doch wohl zu den Zwölfaposteln) allein zu reden und auch sie auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks mit den Worten Matth. 13, 16. 17 hinzuweisen. Jetzt, da die wahre messianische Gemeinde ihre allgemein menschliche Verbreitung beginnt, sind die Augen der Apostel selig zu preisen, weil sie sehen, was viele Propheten und Könige, also die Hauptpersonen der Alttestamentlichen Religion, vergebens zu sehen und zu hören begehrten. So glänzend tritt bei dem paulinischen Lukas die erste über das Judenthum hinausgehende evangelische Mission in den Vordergrund.

Es scheint fast, als wollte uns der Evangelist, nachdem er diese über das Judenthum hinausweisende Aussicht eröffnet hat, sogleich wieder zu dem Gegensatz des Christenthums und des Judenthums zurückführen. Er lässt nämlich einen Gesetzeslehrer mit der Frage auftreten, wodurch man das ewige Leben ererbe. Das ist wesentlich die Frage des Gesetzeslehrers bei Matthäus 22, 35 (vgl. Mark. 12, 28 f.) nach dem grössten Gebot in dem Gesetze. Auch Lukas legt ihr ja die Absicht der Versuchung unter. Daher verweist Jesus auch bei Lukas den Fragenden sogleich auf das Gesetz, und als der Gesetzeslehrer mit der Frage 5 Mos. 6, 5 (3 Mos. 19, 8) über die Liebe Gottes und des Nächsten antwortet, erklärt Jesus die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zum Leben (10, 25 — 27). Die Gesetzesfrage scheint somit auch bei Lukas, wenngleich auf verschiedenem Wege, zu derselben Entscheidung gelangt zu sein. Fasst Jesus bei Matthäus das ganze Gesetz nebst den Propheten in dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen, so erklärt er hier die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zur Seligkeit. Und doch beginnt erst hier die eigenthümliche Wendung, welche Lukas dieser Erzählung giebt. Die verfängliche Absicht des Gesetzeslehrers war dadurch vereitelt worden, dass Jesus nur den Wortlaut des Gesetzes bestätigt hatte, wodurch die angeregte Frage als eine ganz unnöthige und schon beantwortete erscheinen musste. Zu seiner eigenen Rechtfertigung fragt der Gesetzeslehrer nun weiter nach dem Begriff des Nächsten und bringt so den Hauptpunct zur Sprache, in welchem das Christenthum die Gesetzesreligion nicht bloss bestätigt, sondern wesentlich vervollkommnet. Es ist also der ächt christliche, durch keine Volksunterschiede beschränkte Begriff des Nächsten, welchen Jesus im Gegensatz gegen die jüdische Engherzigkeit durch die schöne Erzählung von dem barmherzigen Samariter ausführt (10, 29 — 37). Wie sich an dem beraubten und verwundeten Reisenden weder der Priester noch der Levit, sondern nur der mitleidige Samariter als der Nächste erwiesen hat,

---

chung durch καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν höchst störend, weil diese Unterbrechung sogleich Vs. 23 noch einmal vorkommt, wo sie allein passend ist. Wie kann sich Jesus in dieser Weise zweimal nach einander an die Jünger wenden? Mit Recht hält auch *Volckmar* Ev. Marcions S. 190 f. die unkanonische Textform wenigstens bei Lukas für ursprünglich.

Digitized by Google

so soll auch dem Juden nicht der Volksgenosse, sondern der Mensch als solcher als der Nächste gelten. Wenn das Evangelium durch die Aussendung der Siebenzig äusserlich die Schranken des Judenthums durchbrach, so geschieht dasselbe hier auf innerliche Weise durch Entwickelung des wahren Nächsten-Begriffes, und beide Erzählungen stehen nicht bloss äusserlich und zufällig, sondern nach einer innern Verwandtschaft neben einander.

Die folgende Erzählung von Martha und Maria ist dem Lukas 10, 38—42 ganz eigenthümlich. Jesus kommt auf seiner weitern Reise in einen Flecken, wo ihn die Martha in ihrem Hause bewirthet [1]). Als ihre Schwester Maria zu den Füssen Jesu sitzt und auf seine Rede hört, beklagt sich die geschäftige Martha, aber Jesus nimmt sich der Maria an: „Martha, Martha, du hast Sorge und Unruhe über Vieles, Eins ist Noth; Maria hat das gute Theil erwählt, welches nicht von ihr genommen werden soll". Will man hier nicht mit dem rationalistischen *Paulus* an ein einziges Gericht im Gegensatz gegen die vielen Zurichtungen der Maria denken, so muss man in dieser Erzählung mehr als ein idyllisches Familiengemälde finden [2]). Die Worte Jesu weisen von selbst auf eine höhere Bedeutung der Erzählung hin. Ist nicht die zerstreute Vielgeschäftigkeit der Martha, sondern die gesammelte Hingebung der Maria an Jesum das Eine, was noth ist, das bleibende gute Theil, so ist hiermit die gläubige Hingabe an Christus als das einzig Wahre einer dieses Mittelpuncts entbehrenden vielgeschäftigen Werkthätigkeit gegenübergestellt. Die höhere Bedeutung der Erzählung besteht also darin, dass sie an dem verschiedenen Verhalten der beiden Schwestern den Gegensatz des paulinischen Glaubenslebens und der judaistischen Werkthätigkeit sinnvoll darstellt [3]). In dieser Auffassung schliesst sich die Erzählung ganz passend an das Vorhergehende an. Steht der allgemein christliche Begriff des Nächsten, wie wir an dem barmherzigen Samariter sehen, der jüdischen Beschränkung auf die Volksgenossen gegenüber, so wird hier innerhalb des Christenthums die paulinische Glaubensgerechtigkeit gegenüber den judaistischen Gesetzeswerken vertheidigt.

Ist nun aber das Eine, was noth thut, die gläubige Hingabe an den Erlöser, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn in dem Folgenden die rechte Art und Zuversicht des *Gebets* gelehrt wird (11, 1—13). Auch dieser Abschnitt hat trotz seiner durchaus lehrhaften Bedeutung eine äusserliche geschichtliche Veranlassung, nämlich die Bitte eines Jüngers an den häufig betenden Jesus, auch seine Jünger beten zu lehren, wie es Johannes der Täufer gethan hatte. Das hierauf mitgetheilte Gebet des Herrn weicht namentlich in seiner ursprünglichen, noch bei Marcion erhaltenen Gestalt sehr wesentlich von dem Text des

1) Lukas giebt uns gar kein Recht, als den Flecken der Martha und Maria nach Joh. 11, 1 f., 12, 1 f. Bethanien bei Jerusalem anzunehmen. Wir brauchen bei Lukas vielmehr das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien gar nicht zu verlassen.

2) So noch *Hase* Leben Jesu S. 167. 4. Aufl.

3) So zuerst *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 85 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 52 f., in seiner Weise auch der sächsische Anonymus S. 88, endlich *Baur* Kanon. Evv. S. 445.

Digitized by Google

Matthäus 6, 9—13 ab: *Πάτερ, δὸς ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμά σου*[1]*, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν), καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* Der Mittelpunct dieses Gebets ist die Bitte um den heiligen Geist, welcher als die Art, wie das Reich Gottes kommt, der Bitte um die Ankunft desselben vorangestellt wird. Nur so schliesst sich das eigenthümliche Gleichniss Vs. 5—8 über den Freund, der bei Nacht durch seine Zudringlichkeit drei Brode erbittet, und die fernere Ermahnung zu dringlichem Gebet (Vs. 9—13 vgl. Matth. 7, 7—11) passend an. Es handelt sich hier nicht bloss um das tägliche Brod, um Vergebung der Sünden und Bewahrung vor Versuchung. Das Eine, um dessen willen man bei dem himmlischen Vater bitten, suchen und anklopfen soll, ist vielmehr, wie Lukas selbst Vs. 13 anstatt der „Güter" des Matthäus angiebt, der heilige Geist. Soll man aber darüber gewiss sein, dass der himmlische Vater den heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten, so muss die Bitte um denselben schlechterdings auch der Mittelpunct des vorher gelehrten Gebets gewesen sein, und der kanonische Text von Vs. 2 ist nur eine von den verschiedenen Correcturen des Lukas-Textes nach Matthäus. Mit dieser ächt christlichen und paulinischen Art des Gebets schliesst die Erzählungsreihe passend ab, welche mit der Aussendung der Siebenzig beginnt. Der Leser weiss nun, dass die Ueberschreitung der Grenzen und Schranken des Judenthums die weltgeschichtliche Bestimmung des Christenthums ist, dass alle Volksunterschiede in dem christlichen Begriff des Nächsten hinwegfallen, dass alle äussere Werkthätigkeit in der gläubigen Hingabe an den Erlöser aufgehen soll, endlich dass der Christ mit aller Inbrunst und Zuversicht um das höchste Gut des Gottesgeistes beten soll[2].

2. Jesus im Gegensatz gegen das jüdische Wesen 11, 14—54.

Nachdem das christliche Wesen in seiner Neuheit und [illegible] Eigenthümlichkeit dargestellt ist, folgt eine andre Reihe von Abschnitten, [illegible] bringt [illegible]

1) So *Volckmar* Ev. Marcions S. 82, oder die Textform *ἐλθέτω τὸ Geist* πνεῦμά σου πρὸς ἡμᾶς (vgl. meine Krit. Untersuch. üb. d. Evv. S. 416) oder *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καθαρισάτω ἡμᾶς* (*Baur* Markusev. Noch bei Gregor v. Nyssa und Maximus finden wir die LA. *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Es ist eine blosse Behauptung *Bunsen's* (Hippolytus II, S. 181), dass die Entstehung dieser LA. nur einem liturgischen Gebrauch des Herrengebets zu erklären sei. Wir haben hier weder einen äussern noch einen innern Grund, das kanonische *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* vorzuziehen. Vgl. meine angeführte Schrift S. 470 und Theol. Jahrb. 1853, S. 222 f., *Volckmar* Ev. Marcions S. 196 f., auch den sächsischen Anonymus S. 90 f. Inwiefern die marcionische LA. eine Störung des harmonischen Gliederung des Gebets sein soll (*Hase* Leben Jesu S. 122), ist mir nicht klar.

2) Es ist sicher eine Annäherung an das Richtige, wenn *Volckmar* (Ev. Marcions S. 255) von dem Abschnitt Luk. 10, 25—11, 12 bemerkt, es werde hier die paulinische Trias von Liebe, Glauben, Hoffnung vorgeführt.

Digitized by Google

welche uns besonders den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen in seiner ganzen Schärfe vorführt. In dieser Absicht knüpft Lukas an die Austreibung eines Dämon der Stummheit an, welche schon bei Matthäus 9, 32—34 (ohne die Matth. 12, 22 hinzukommende Blindheit) die Schmähung eines Bündnisses mit dem Obersten der Teufel zur Folge hat. Aber Lukas verschmilzt die doppelte Erzählung dieser Schmähung bei Matthäus, indem er auch die Zeichenforderung Matth. 12, 38 f. 16, 1 sogleich herbeizieht (11, 14—36). Jesus treibt einen stummen Teufel aus, nach der Austreibung redet der Stumme, das Volk verwundert sich. Aber Einige sagen, Jesus treibe durch den Obersten der Teufel Beelzebul die Teufel aus (Vs. 14. 15 fast wörtlich wie Matth. 9, 32—34). Andre fordern zur Versuchung ein Zeichen vom Himmel (wie Matth. 16, 1). Jesus erkennt die Gedanken der Leute und redet zu ihnen Vs. 17—23, was wir Matth. 12, 24—30 lesen. Es fehlen hier auch nicht die von Markus 3, 26 übergangenen Worte Matth. 12, 27 f. über die jüdischen Teufelaustreiber. Namentlich ist der Ausspruch von dem Starken, den ein noch Stärkerer bewältigt, bei Lukas 11, 31. 32 eigenthümlich umgebildet. Nur Lukas hebt ja den Frieden hervor, in welchem der starke Gewaffnete sein Gehöft bewacht, bis ein noch Stärkerer ihn besiegt, seiner Rüstung beraubt, seine Beute vertheilt, bis also an die Stelle jenes Friedens ein erklärter Kriegszustand tritt, in welchem Jeder, der nicht Freund ist, als Feind gilt. Gerade das Judenthum, innerhalb dessen alles dieses vorgeht, stand also unter der ungestörten Herrschaft des Dämonenreichs, bis Jesus als der Stärkere diesen Frieden störte. In diesem Zusammenhang kann sich auch der Ausspruch Matth. 12, 43—45 über die siebenfach verstärkte Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen nur auf das jüdische Volk beziehen, von welchem die Schmähung ausgegangen war. Im Ganzen ist dasselbe unverbesserlich der Herrschaft der Dämonen verfallen; aber doch ist es nicht so völlig verdorben, dass nicht auch eine bessere Aeusserung aus ihm hervorginge. Eigenthümlich lässt hier Lukas Vs. 27. 28 ein Weib den Schooss selig preisen, der Jesum getragen, und die Brüste, die er gesogen, und ganz ähnlich wie 8, 21 lenkt Jesus die Seligpreisung auf die Hörer und Beobachter des Gottesworts hinüber (vgl. Matth. 12, 46 f.). Weiter antwortet Jesus auch auf die Zeichenforderung, und zwar zunächst Vs. 29—32 ganz wie Matth. 12, 38—42 mit der Hinweisung auf das Zeichen des Propheten Jonas und auf das künftige Gericht. Dann lässt Lukas aber in eigenthümlicher Umbildung noch Sprüche aus der Bergrede Matth. 5, 15. 6, 22. 23 folgen, über deren Sinn und Zusammenhang die Ausleger bis jetzt sehr im Unklaren geblieben sind. Fasst man diese Verse im Zusammenhang mit der Verweigerung des geforderten Zeichens auf, so sagen sie ganz einfach, dass Jesus ein solches Zeichen gar nicht zu geben braucht. Er verbirgt ja sein Licht nicht, sondern lässt es offen leuchten, damit alle Hinzutretenden das Licht sehen mögen. Dieses Sehen ist geistiger Art, und so kommt es nur da zu Stande, wo das innere Licht unversehrt geblieben ist (Vs. 34). Da also die geistig Blinden auch in dem hellsten Lichte nicht sehen, so soll man vor Allem darauf achten, dass

Digitized by Google

das innere Licht nicht Finsterniss ist (Vs. 35). In diesem Sinne soll der eigene Leib des Menschen ganz licht sein [1]), wie wenn das Licht mit seinem Blitze Jemand erleuchtet (Vs. 36). Je einfacher diese Erklärung ist, desto deutlicher lässt sie auch die antijüdische Wendung dieses ganzen Abschnitts hervortreten. Die Zeichenforderung der Juden ist in der That, da das helle Licht Jesu schon leuchtet, ein Zeichen ihrer innern Blindheit, wie die Schmähung eines Bündnisses mit Beelzebul in der That nur ein Zeugniss von der unvertilgbaren Herrschaft der bei den Juden recht eigentlich eingebürgerten Dämonen ist. — Auch der folgende Abschnitt 11, 37—54 führt uns in diesem Gegensatz gegen das jüdische Wesen weiter. Jesus wird von einem Pharisäer zum Frühstück geladen und erregt hier dadurch Anstoss, dass er sich nicht vorher badet (vgl. Mark. 7, 2 f.). Hierdurch wird eine Rede Jesu veranlasst, welche nur eine eigenthümliche Verarbeitung und Abkürzung der grossen Rede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer Matth. Cap. 23 ist. Das Eigenthümliche ist nur, dass Lukas die Weherufe über die Pharisäer von denen über die Schriftgelehrten, die er ganz bezeichnend Gesetzeslehrer nennt, bestimmt unterscheidet. Den Pharisäern gilt der Tadel, dass sie nur äusserlich rein, innerlich unrein sind, dass ihnen, wie Lukas zu Matth. 23, 25. 26 hinzufügt, innerlich die Barmherzigkeit fehlt. Auf sie bezieht sich der Weheruf, dass sie das Zehnten genau festhalten, aber das Gericht und die Liebe Gottes vernachlässigen (vgl. Matth. 23, 6. 27). Ist somit Alles, was die Pharisäer in einem besonders ungünstigen Lichte erscheinen lässt, aus Matth. Cap. 23 aufgenommen, so fühlt sich auch ein Gesetzeslehrer getroffen und veranlasst ähnliche Weherufe über die Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrten (11, 46—52). Sie bürden den Menschen schwere Lasten auf, bauen die Gräber derselben Propheten, welche durch ihre Väter getödtet wurden, und billigen gleichwohl die Handlungsweise ihrer Vorfahren durch die That. Desshalb hat die Weisheit Gottes zu ihnen geredet, sie wolle Propheten und Apostel zu ihnen senden, welche von ihnen den Tod erleiden werden, damit das vergossene Blut aller Propheten von Abel bis zu Zacharias von diesem Geschlechte gefordert werde [2]). Wehe ihnen, dass sie den Schlüssel

1) Der Ausdruck ὅλον τὸ σῶμά σου hatte schon bei Matth. 6, 22. 23 eine höhere Beziehung auf die ganze Persönlichkeit, welche auch das Geistige in sich schliesst. Er war schon hier, was er noch mehr bei Lukas ist, das sinnliche Bild des Innern und Geistigen.

2) Vs. 49 Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν Ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους κτλ. Vergleicht man Matth. 23, 34, wo Christus sagt Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, so liegt es nahe, die Weisheit Gottes als eine Selbstbezeichnung Christi aufzufassen. So die meisten Neuern, *de Wette, Meyer,* der sächsische Anonymus (S. 100), *Ritschl* Ev. Marcions S. 89, der hier bei Lukas ein Citat der Schriftstelle des Matthäus annahm, *Baur* Kanon. Evv. S. 401, auch ich in meinen Krit. Unters. S. 452. Dagegen dachte *Volckmar* Ev. Marcions S. 60 nur an das Alte Testament überhaupt oder eine andre Schrift dieser Art, und *Ewald* (drei erste Evv. S. 329) hat die von *Bleek* (Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 334) gebilligte Hypothese ausgesponnen, dass hier eine verloren gegangene Schrift des 5. Jahrh. vor Chr. mit dem Titel ἡ σοφία τοῦ θεοῦ citirt werde. Nach *Köstlin*'s Meinung (a. a. O. S. 163) wollte Lukas dem Ausspruch in dieser Weise wenigstens den Schein einer ältern Weissagung

Digitized by Google

der Erkenntniss hinweggenommen haben und weder selbst eingehen noch Andern den Zutritt gestatten! Je mehr die Schriftgelehrten, wie sie *νομικοί* genannt werden, als die eigentlichen Verfechter des Gesetzes anzusehen sind, desto erklärlicher ist es, dass sie besonders scharf getadelt werden, und dass sie nun mit den Pharisäern nach einer Gelegenheit suchen, Jesum aus seinen Worten anzuklagen. So weit schreitet schon jetzt der Gegensatz Jesu und der jüdischen Volkshäupter fort.

3. Die Zukunft nach dem Tode Jesu 12, 1—13, 9.

Hat schon das erste Auftreten des christlichen Princips eine solche Feindschaft der jüdischen Volksführer hervorgerufen, so muss sich diese Feindschaft auch in Zukunft nach dem Tode Jesu fortsetzen. Es ist daher ein innerer Fortschritt, wenn Jesus schon jetzt seine Jünger und das Volk auf die Zukunft nach seinem Tode hinweist, um den Jüngern das rechte Verhalten anzugeben und dem Volk das zukünftige Strafgericht vorzuhalten. Daher hält er die folgenden Lehrreden vor Myriaden von Volk, obwohl sie anfangs nur an die Jünger gerichtet sind (12, 1—12). Die Anweisung für das Verhalten der Jünger geht aus von dem so eben entwickelten Gegensatz. Die Jünger sollen sich vor dem Sauerteig der Pharisäer hüten, nämlich der Heuchelei (vgl. Matth. 16, 6. Mark. 8, 15). In welcher Weise sie sich aber vor der *ὑπόκρισις* hüten sollen, sieht man schon aus Vs. 2, wo in ganz andrer Weise als Matth. 10, 26 gesagt wird, dass nichts verhüllt ist, was nicht offenbar werden, noch verborgen, was nicht erkannt werden sollte. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Heuchelei und Verhüllung der Erkenntniss weist bei den Aposteln auf die Möglichkeit einer ähnlichen Zurückhaltung des Schlüssels der Erkenntniss hin, wie sie bei Lukas 11, 52 so bezeichnend an den Schriftgelehrten gerügt wurde, auf eine Scheu, die höhere christliche Einsicht mit allen ihren Folgerungen in Beziehung auf das jüdische Wesen zu verwirklichen[1]). Diese Veröffentlichung und Durchführung der christlichen Einsicht soll gleichwohl auch ohne Zuthun der unmittelbaren Jünger Jesu erfolgen. Hatte Jesus Matth. 10, 27 zu den Jüngern gesagt: „was *ich* euch in der Finsterniss sage, das saget ihr im Lichte, und was *ihr* in das Ohr gehört habt, das predigt ihr auf den Dächern", so lässt ihn Lukas Vs. 3 sagen: „was *ihr* in der Finsterniss gesagt habt, das soll im Lichte gehört werden, und was *ihr* in das Ohr geredet habt in den Gemächern, das soll gepredigt werden auf den Dächern." Als geheimgehalten bezeichnet Jesus bei Matthäus seinen eigenen Unterricht, bei Lukas die Predigt der Apostel, und diese Auffassung kann nur darin ihren Grund haben, dass unser Evangelist das Christenthum be-

geben, obwohl dieselbe gar nicht vorhanden war. Sollte die σοφία τοῦ θεοῦ nicht ganz einfach Bezeichnung des göttlichen Rathschlusses, und insofern Gottes selbst sein (vgl. 1 Kor. 2, 7)? Hierauf konnte Lukas sehr wohl durch das ἐγώ des Matthäus geführt werden. Dazu vgl. die σοφία Matth. 11, 19. Luk. 7, 35.

1) Von dem sächsischen Anonymus S. 106 wird das Richtige nur zu speciell und persönlich gefasst, als ob die ὑπόκρισις sich geradezu auf das Benehmen des Petrus in Antiochien Gal. 2, 13 bezöge.

Digitized by Google

reits in einer grossartigen Ausbreitung vor sich sah, und dass ihm in Vergleichung mit dieser Ausbreitung die einstige Thätigkeit der zwölf Apostel für die Verkündigung des Evangelium als ein „Reden im Finstern, in den Gemächern" erschien, weil sie sich hauptsächlich auf den engen Kreis des Judenthums beschränkt hatte [1]). Es findet hier in der That die unverkennbarste Hinweisung auf die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt statt, welche nicht das Werk der Zwölfapostel gewesen ist. Es ist daher auch ein andrer Sinn als Matth. 10, 28—33, wenn Lukas hier die „Freunde" Jesu weiter ermahnt werden lässt, ihn ohne Menschenfurcht öffentlich zu bekennen (Vs. 4—9). Sollen nun die Jünger diejenigen nicht fürchten, welche nur den Leib tödten können, und verspricht Jesus, dass der Menschensohn die ihn vor den Menschen Bekennenden oder Verleugnenden auch vor den Engeln Gottes bekennen oder verleugnen wird: so schliesst Lukas Vs. 10 in ganz andrer Wendung den Ausspruch Matth. 12, 32. Mark. 3, 29 über die Unverzeihlichkeit der Lästerung des heiligen Geistes an. Gehört derselbe ursprünglich zur Antwort auf die Lästerung des in Jesu Wundern wirksamen Gottesgeistes, so erhält er hier durch den verschiedenen Zusammenhang auch eine andre Bedeutung. Es handelt sich hier ja um die Christenverfolgungen. Während nun in diesen Verfolgungen die eigentliche Verleugnung des Menschensohns eine Verleugnung von Seiten Christi zur Folge haben wird, so kann doch das blosse εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου noch Vergebung erhalten. Dieses Reden gegen den Menschensohn unterscheidet sich also deutlich von der eigentlichen Verleugnung; um so mehr fällt mit derselben das βλασφημεῖν εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα zusammen, welches keine Vergebung finden kann. Eine Bezeichnung der Verleugnung Christi kann die Lästerung des heiligen Geistes aber nur insofern sein, als der heilige Geist der Messiasgeist in Christo ist; die Lästerung des Göttlichen in ihm ist die völlige Verwerfung seiner Messiaswürde [2]). Lukas hat hier aus der Rede Matth. Cap. 10 dasjenige mitgetheilt, was sich auf die öffentliche Verkündigung und Verfolgung des Christenthums bezieht. Eigenthümlich ist bei ihm die Rede Vs. 13—21, welche durch die Aufforderung Jemandes aus dem Volk

1) Vgl. *de Wette* zu d. St. und besonders *Köstlin* Synopt. S. 147.

2) Am nächsten kommt dem Lukas der Hirt des Hermas, welcher gleichfalls eine doppelte Verleugnung Christi in Verfolgungen kennt, eine mildere verzeihliche, indem man sich des Namens Christi schämt und den Götzen opfert, aber den Herrn nicht von Herzen verleugnet (Sim. 9, 21. 26), und eine härtere, unverzeihliche, welche nicht bloss von Herzen geschieht, sondern auch ein nefanda in Dominum loqui ist (Sim. 6, 2. 8, 6. 8. 9, 19, vgl. meine apostol. Väter S. 159 f.). Auch der bekannte Brief des Plinius an Trajan unterscheidet den Act des Opferns von dem maledicere Christo. Weiter hebt Lukas Vs. 11. 12 in Vergleichung mit Matth. 10, 19. 20 neben der Verantwortung vor den jüdischen Synedrien noch bestimmter die Verantwortung vor den römischen Staatsbehörden hervor, ὅταν δὲ προσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας. An sich können die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι zwar auch auf jüdische Staatsbehörden gehen, wie denn 23, 7 von einer ἐξουσία des Herodes die Rede ist. Aber am besten passt der Ausdruck doch auf römische Behörden, wie man aus der ἀρχὴ καὶ ἐξουσία des Pilatus 20, 20 sieht.

Digitized by Google

veranlasst wird, Jesus möge über eine Erbtheilung entscheiden. Ein solches Richten über äusseres Besitzthum (oder um mit Paulus 1 Kor. 6, 3 zu reden, über βιωτικά) lehnt Jesus ab, indem er eine nachdrückliche Warnung vor der Habsucht hinzufügt und durch das Gleichniss von einem Reichen unterstützt, welcher in seinem Wohlleben plötzlich stirbt, also die Nutzlosigkeit des θησαυρίζειν ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτεῖν darstellt. Nach dieser Unterbrechung kehrt die Rede in einem innern Zusammenhang wieder zu einer Ermahnung der Jünger zurück, nämlich sorglos zu sein über die irdischen Güter und allein nach dem Reiche Gottes zu trachten, auf dessen Eintritt sie stets gefasst sein sollen (12, 22—40). Der Anfang (Vs. 22—31) ist nur eine Aneignung von Matth. 6, 25—33, aber der Ausspruch über das Trachten nach dem Reiche Gottes wird von Lukas Vs. 32—36 eigenthümlich ausgeführt. Die kleine Heerde der Gläubigen soll sich nicht fürchten; denn der himmlische Vater hat ihr das Reich bestimmt. Man soll die ganze Habe verkaufen und als Almosen verschenken, um sich einen unvergänglichen Schatz im Himmel zu erwerben (Vs. 33. 34, vgl. Matth. 6, 19—21). In dieser Entäusserung des irdischen Besitzes soll man der Ankunft des Herrn gewärtig sein. So seien die Lenden der Christen gegürtet, ihre Leuchter brennend, wie bei Menschen, welche die Rückkehr ihres Herrn von einer Hochzeit erwarten. Selig die Knechte, welche der Herr wachend treffen wird in der zweiten oder dritten Nachtwache! Er wird ihnen Knechtsdienste leisten. Aber der Herr wird wie ein Dieb in der Nacht zu unerwarteter Stunde kommen, so dass man seiner Ankunft stets gewärtig sein soll (Vs. 35—40, vgl. Matth. 24, 43 f.). — Bezieht sich diese Ermahnung offenbar auf alle Jünger, so lenkt Petrus als Wortführer der Zwölf Vs. 41 die Rede auf die Apostel im engern Sinne (πρὸς ἡμᾶς im Gegensatz zu πρὸς πάντας). Antwortet nun Jesus Vs. 42—46 mit dem Ausspruch Matth. 24, 45—51 über den Knecht, welcher seinen Mitknechten vorgesetzt ist, so lässt sich doch eine paulinische Wendung dieses Ausspruchs nicht verkennen. Ist es auch schwerlich so bedeutungsvoll, wie der sächsische Anonymus meint, dass Lukas nicht wie Matthäus von einem Knechte redet, welchen der Herr über sein Hauswesen gesetzt hat, sondern von einem solchen, den er über dasselbe setzen wird, so ist es doch beachtenswerth, dass Lukas Vs. 47. 48 eigenthümlich fortfährt, die Verantwortlichkeit solcher vorgesetzter Knechte, wie es zunächst die Apostel waren, auszuführen. Die grösste Schuld ladet derjenige auf sich, welcher den Willen des Herrn erkennt, aber nicht erfüllt (vgl. Vs. 2. 3), eine geringere, wer den Willen des Herrn nicht erkannt hat. Wem viel übergeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden. Gewiss eine ernste Rüge eines solchen Standpuncts, welchen Paulus Gal. 2, 13 f. als Verleugnung besserer Einsicht bezeichnet. Wo aber nicht überall eine gute, dem Willen des Herrn entsprechende Verwaltung stattfindet, da muss nothwendig ein innerer Zwiespalt zwischen den treuen und den untreuen Dienern des Herrn eintreten, wie es zwischen der judenchristlichen und der paulinischen Richtung wirklich geschah. Es wird daher wenigstens nicht allein mit Beziehung auf die Trennung gläubiger und

Digitized by Google

ungläubiger Juden, sondern gewiss auch mit Hinsicht auf innerchristliche Streitigkeiten Vs. 49 fortgefahren: „ein Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wollte ich, dass es schon brenne!“ Der einzige Weg zu dieser Feuersbrunst auf Erden ist aber der Tod Jesu, welcher schon Mark. 10, 38 als seine (Blut-) Taufe bezeichnet war. Nach der richtigen (von *de Wette* vertretenen) Erklärung von Vs. 50 spricht Jesus schon jetzt sein dringendes Verlangen nach Vollendung dieser Taufe, nach dem Tode aus. Er ist ja, wie im Wesentlichen schon Matth. 10, 34—36 gesagt war, nicht gekommen, den Frieden auf Erden zu bringen, sondern die Entzweiung selbst der nächsten Angehörigen (Vs. 51—53). — Nach diesem kraftvollen Schluss der Rede an die Jünger wendet sich Jesus 12, 54—59 an das Volk. Der künftige Erfolg des Auftretens Jesu betrifft ja, wenn er ein solches Feuer der Entzweiung ist, keineswegs die Jünger allein. Auch das noch ungläubige jüdische Volk sollte die Vorzeichen jener grossen Krisis erkennen und beherzigen. Daher lässt Lukas hier auch ohne die Veranlassung einer Zeichenforderung im Wesentlichen den Ausspruch folgen, mit welchem Jesus bei Matth. 16, 2. 3 die Heuchler abwies, welche das Antlitz des Himmels zu beurtheilen wissen, aber die jetzige Zeit nicht würdigen können. Wenn sie — fährt Lukas Vs. 57 fort — nicht von selbst das Gerechte urtheilen, so befolgen sie eben die Mahnung nicht, sich solange man auf dem Wege ist mit dem Widersacher zu versöhnen, um der unerbittlichen Strenge des Gerichts zu entgehen (12, 58. 59, vgl. Matth. 5, 25. 26). Eben dieses nahe bevorstehende Gericht wird auch in dem eigenthümlichen Abschnitt 13, 1—9 mit besondrer Beziehung auf die Juden vorgeführt. Es erfolgt eine neue Unterbrechung durch die Nachricht, dass Pilatus einige Pharisäer bei ihrem Opfer hatte tödten lassen. Davon nimmt Jesus Anlass, dem Volke zuzurufen, dass diese Leute keineswegs die sündhaftesten unter allen Galiläern gewesen waren, dass vielmehr Alle auf gleiche Weise umkommen werden, wenn sie nicht Busse thun. Auch die achtzehn, auf welche der Thurm bei der Quelle Siloah fiel, sind keineswegs die Schuldigsten unter allen Bewohnern von Jerusalem gewesen; auch diese werden vielmehr, wenn sie nicht Busse thun, auf gleiche Weise umkommen (Vs. 1—5). Daran schliesst sich Vs. 6—9 das Gleichniss von dem unfruchtbaren Feigenbaum (d. h. dem jüdischen Volke, vgl. 3, 9), welchen der Herr des Weinbergs abhauen lassen will, weil er drei Jahre hindurch nichts getragen hat. Der Weingärtner erbittet für den Baum noch eine Jahresfrist. War das Volk im Vorhergehenden auf das bald bevorstehende Strafgericht Gottes hingewiesen worden, so wird zunächst 13, 1—5 die allgemeine Ausdehnung dieses Gerichts über alle Unbussfertigen, über Alle, welche nicht von selbst das Gerechte bedenken (12, 57), dargelegt. Durch solche Strafgerichte über Einzelne, wie die Hinrichtung der opfernden Galiläer und der Einsturz des Thurms, sollen sich die Juden in ihrer Unbussfertigkeit nicht bestärken lassen, bei welchen seit alter Zeit der Glaube an die Uebereinstimmung des äussern Schicksals mit dem innern Wesen des Menschen herrschend war. Jene Ereignisse sollen vielmehr nur als mahnende Vorzeichen des künftigen Strafgerichts, als

Digitized by Google

Aufforderungen zu allgemeiner Busse gelten. In dieser Auffassung verschwindet von selbst der Schein des Fatalismus, welchen die Erzählung erregt hat [1]). Auch die Parabel führt nur den verwandten Gedanken aus, dass die Verzögerung des göttlichen Strafgerichts nur ein Aufschub für die Möglichkeit einer Besserung ist.

4. Weiterer Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen 13, 10—14, 24.

Von 9, 51 an bis zu 13, 9 ergab sich uns eine so streng durchgeführte Anlage, dass der ganze geschichtliche Stoff den stetigen Fortschritt eines innern Zusammenhangs erkennen liess. In dem gegenwärtigen Abschnitt hört diese strenge Durchführung jedenfalls auf, obwohl im Allgemeinen noch der Gegensatz gegen das jüdische Wesen vorwaltet. An der Spitze dieses Abschnitts steht eine dem Lukas eigenthümliche Sabbatheilung in einer Synagoge (13, 10—17), welche der früher (6, 6 f.) erzählten sehr ähnlich ist. Jesus heilt ein Weib von ihrer achtzehnjährigen Krankheit, und als der Synagogenvorsteher mit Anschliessung an 5 Mos. 5, 13 die Gesetzwidrigkeit eines solchen ἐργάζεσθαι am Sabbat rügt, beruft sich Jesus auf die Gewohnheit, auch am Sabbat Vieh zu tränken; um so weniger kann es verwerflich sein, eine Tochter Abrahams am Sabbat von ihrer Krankheit zu befreien. Die Gegner werden beschämt, und das Volk freut sich über die Thaten Jesu. Da Jesus also nicht bloss Feindschaft, sondern auch Anklang findet, so lässt Lukas 13, 18—21 ihn noch einige Parabeln vortragen, welche vorher (8, 1 f.) übergangen wurden, nämlich die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Matth. 13, 31—33), wie wenn er in dem empfänglichen Volke den fast unmerklichen Anfang des wachsenden und Alles durchsäuernden Gottesreichs bezeichnen wollte. Den Uebergang zu den folgenden, mehr antijudaistischen Gesprächen macht die Bemerkung 13, 22, welche wieder an 9, 56. 10, 38 anknüpft und die lange aus dem Auge gesetzte Reise Jesu in Erinnerung bringt. Jesus zog lehrend durch Städte und Flecken mit der Richtung nach Jerusalem. Der Evangelist lässt ihm nun die Frage vorgelegt werden, ob nur Wenige Erlösung finden werden. Wie wenn der Fragende nach jüdischem Vorurtheil die Erlösung des ganzen jüdischen Volks als der Nachkommenschaft Abrahams behauptet hätte, tritt Jesus in seiner Antwort 13, 24—30 gerade der judaistischen Zuversicht entgegen und eröffnet die Aussicht in die Erlösung vieler Heiden. Mit Anschluss an Matth. 7, 13 spricht er von Vielen, welche vergebens durch die enge Thür einzugehen suchen (15, 24). Diese Thür wird der Hausvater einst schliessen, und die draussen Stehenden werden sich vergebens darauf berufen, dass sie

1) Freilich enthält auch das Geschichtliche von Vs. 1—5 manche Schwierigkeiten, da Josephus von den beiden Ereignissen ganz schweigt, so dass das Fehlen von Vs. 1—9 bei Marcion die Annahme einer spätern Einschaltung in unserm Evangelium begünstigen konnte. Doch lässt sich die Ursprünglichkeit dieses Abschnitts nach *Volckmar's* gründlicher Erörterung (Ev. Marcions S. 200 f.) nicht mehr bezweifeln. Ganz abgesehen von der Geschichtlichkeit, sind Inhalt und Darstellung dem Lukas überhaupt und insbesondre diesem Zusammenhang ganz angemessen.

Digitized by Google

vor ihm gegessen und getrunken haben, dass er in ihren Strassen gelehrt hat [1]). Es sind hiermit deutlich die jüdischen Zeit- und Volksgenossen gezeichnet, welche Jesus einst von sich abweisen wird, zwar nicht als Thäter der ἀνομία (Matth. 7, 23), wohl aber, wie der antinomistische Lukas sehr geschickt den ursprünglich antipaulinischen Ausspruch in das Gegentheil umwendet, als Thäter der ἀδικία. Ihnen gelten daher auch noch mehr die Worte Matth. 8, 11. 12 über den Zutritt vieler Heiden zu dem Gottesreich und über die Verstossung der Juden in die äusserste Finsterniss [2]). So werden die Letzten zu den Ersten, und die Ersten zu den Letzten (Matth. 19, 30. 20, 16, Mark. 10, 31). Nirgends zeigt sich so deutlich die ganz verschiedene Wendung, welche Lukas sogar den antipaulinischen Aussprüchen bei Matthäus zu geben weiss, als gerade hier. Werden also die Juden im Ganzen und Grossen des Heils verlustig gehen, so ist es ferner sogar eine höhere Bestimmung, dass Jesus in ihrer Hauptstadt umkommen soll (13, 31—35). Diese Nothwendigkeit spricht Jesus aus, als einige Pharisäer ihm rathen, sich zu entfernen, weil Herodes nach seinem Leben trachte. Die Antwort Jesu an diesen „Fuchs", dass er seinen Beruf der Teufelaustreibungen und der Heilungen fortsetzen müsse, bis ihm die Vollendung werde, enthält das Bewusstsein, dass ihm, wie jedem Propheten, in Jerusalem der Untergang bestimmt ist. Daher hier aus Matth. 23, 37—39 der Weheruf über das prophetenmörderische Jerusalem und seine Bestrafung durch Verwüstung bis zur Wiederkehr des Messias.

Treiben diese Reden Jesu den Gegensatz gegen das Judenthum auf die äusserste Spitze, so lässt sich auch in den nun folgenden Tischreden, welche Jesus im Hause eines Pharisäers hält (14, 1—24), im Allgemeinen eine judenfeindliche Haltung nicht verkennen. Die Veranlassung ist hier wieder eine Sabbatheilung, welcher der Evangelist dadurch einen Schein von Neuheit giebt, dass er den früher (6, 6 f.) übergangenen Ausspruch von der Errettung eines am Sabbat in eine Grube gefallenen Ochsen hier nachholt (14, 1—6). In den Tischreden selbst tritt Jesus nun dem jüdischen Hochmuth entgegen. Den Gästen, welche nach dem Vorsitz trachten, hält er die Wahrheit vor, dass der sich selbst Erhöhende erniedrigt, und der sich selbst

1) Matth. 7, 22 reden die Thäter der Ungerechtigkeit, welche wir als Pauliner erkannt haben, von Weissagungen und Wunderthaten im Namen Christi. Lukas lässt dagegen Vs. 26 die Thäter der Ungerechtigkeit, nämlich eben die Gesetzesleute, sagen: ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας, um sie als die Zeit- und Volksgenossen Jesu darzustellen. Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 184 f.

2) Doch lautet 13, 28. 29 schon in der kanonischen Textform wesentlich abweichend von Matthäus. Diese Abweichung wird noch grösser, wenn man hier den Text Marcions für den ursprünglichen hält: ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους (im Gegensatz zu den ἐργάται τῆς ἀδικίας Vs. 27) ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω. Allerdings wird diese LA. durch den Zusammenhang erfordert, und Marcion konnte gar keinen Grund haben, die kanonische Textform, wenn er sie schon vorfand, abzuändern. Der Ausdruck πάντας τοὺς δικαίους wird auch durch die eigenthümlich lukanische ἀνάστασις τῶν δικαίων (Luk. 14, 14) bestätigt, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 227 f.

Digitized by Google

Erniedrigende erhöht werden soll (14, 11, vgl. 18, 14. Matth. 23, 12). Den Gastgeber ermahnt er, statt der Freunde und Vornehmen vielmehr Niedrige und Gebrechliche zu laden, um die Vergeltung bei der Auferstehung der Gerechten zu erhalten (14, 12—14). Als nun ein Tischgenosse in die Seligpreisung des Brodessens im Reiche Gottes ausbricht, theilt Jesus 14, 16—24 das Gleichniss Matth. 22, 1 f. von der königlichen Mahlzeit mit, dessen Sinn schon ursprünglich die Einladung der Heiden anstatt der zuerst eingeladenen Juden war. Lukas spricht zwar nicht von einem Könige, sondern nur von einem Hausherrn, ferner schweigt er von der Hochzeit des Sohns, von der Bestrafung der Unbereitwilligen, von dem hochzeitlichen Kleide. Doch behält er die ursprüngliche Beziehung des Gleichnisses wesentlich bei, mit dem einzigen Unterschiede, dass er zuerst Arme und Gebrechliche von den Strassen der Stadt, nämlich die niedern Stände der Juden, dann erst Leute von den Landstrassen und Zäunen, nämlich aus dem Heidenthum, geholt werden lässt, also die urapostolische Judenbekehrung und die paulinische Heidenbekehrung scharf auseinander hält [1]).

So vorwiegend in diesem Abschnitt auch der Gegensatz gegen das herrschende Judenthum ist, so gehen hier doch nicht mehr alle Züge in dieser Absicht der Darstellung auf. Liess sich schon für die Mittheilung der Parabeln 13, 18—21 keine rechte Nöthigung einsehen, so ist das noch mehr bei der unvermittelten Angabe 13, 22 über die Reise Jesu der Fall. Nimmt man noch die zwei bald auf einander folgenden ähnlichen Sabbatheilungen hinzu, so ist die Vermuthung wohl berechtigt, dass durch die von 13, 23 an so judenfeindliche Darstellung des Lukas die Grundlage eines ältern Reiseberichts, aus welchem 13, 10—22 zu stammen scheint, durchblickt.

5. Reden und Gleichnisse Jesu 14, 25—16, 31.

Der folgende inhaltsvolle Abschnitt beginnt mit der Begleitung grosser Volkshaufen, an welche Jesus eine Anrede richtet (14, 25—35). Dieselbe hat nun wieder mit dem Gegensatz gegen das Judenthum gar nichts zu thun, sondern entwickelt nur in ähnlicher Weise wie oben 9, 23—27 die Bedingungen der Nachfolge Christi. Vor Allem soll man nicht bloss seine nächsten Blutsverwandten, sondern auch seine eigene Seele hassen, und jeder Jünger soll sein Kreuz auf sich nehmen (vgl. 9, 23. Matth. 10, 37. 38). Diese Forderung wird durch die Grösse der Aufgabe gerechtfertigt. Wie man bei einem Thurmbau den Kostenaufwand, bei einem Feldzug die Streitkräfte vorher berechnen muss, so soll man sich auch durch Entsagung von allen Gütern geschickt machen, Jesu Jünger zu werden. Schliesst sich nun bei Lukas in diesem Zusammenhang der Ausspruch Matth. 5, 13. Mark. 9, 50 an, so kann der Sinn nur sein, dass ohne eine solche Weltentsagung das Salz der christlichen Jüngerschaft verdirbt.

1) Vgl. *de Wette* z. d. St. und *Baur*, Kanon. Evv. S. 442. Die Andeutung der Zerstörung von Jerusalem Matth. 22, 7 wird hier mit Absicht ausgelassen, damit der Schein vermieden werde, als solle die Bekehrung der Heiden erst nach dem Strafgericht über die Juden erfolgen.

Digitized by Google

Der Gegensatz Jesu gegen das herrschende Judenthum tritt jedoch Cap. 15 wieder in seiner ganzen Schärfe hervor. Er liegt schon in der einleitenden Bemerkung Vs. 1. 2, dass alle Zöllner und Sünder Jesu nahten (was über 5, 29 f. auffallend hinausgeht), dass andrerseits die Pharisäer und Schriftgelehrten an diesem Umgang und Zusammenessen Jesu mit Sündern Anstoss nahmen. Antwortet Jesus nun 5, 31. 32 auf diesen Anstoss mit dem kurzen Schlagwort, dass er als Arzt der Kranken zur Berufung der Sünder gekommen sei, so führt er hier Vs. 3—10 in einer eigenen Parabel die Stelle Matth. 18, 11—14 weiter aus. Er spricht nicht bloss von dem verlorenen Schafe und seiner Auffindung, sondern auch von der Aufsuchung einer verlorenen Drachme, um die Freude der Engel Gottes über einen reuigen Sünder anschaulich zu machen. Derselbe Gedanke wird mit noch bestimmterer Beziehung auf das Verhältniss des Christenthums zu Juden und Heiden in dem sinnigen Gleichniss vom verlorenen Sohn 15, 11—32 ausgeführt. Man ist mit Recht schon ziemlich darüber einig, dass hier in dem Verhältniss der beiden Söhne zu ihrem gemeinsamen Vater das Verhältniss der jüdischen und der heidnischen Menschheit zu Gott bildlich dargestellt ist [1]). Der ältere Sohn, welcher seinem Vater ohne Unterbrechung so viele Jahre treu gedient zu haben glaubt (Vs. 29), ist das unverkennbare Bild des Judenthums, welches in der Treue gegen den einzig wahren Gott seinen besondern Vorzug zu haben glaubt. Der jüngere Sohn, welcher den Vater verlässt, sein Erbtheil vergeudet, in seinem Elend Schweine hütet, bis er reuig zum Vaterhause zurückkehrt, stellt ebenso unverkennbar die in Vielgötterei und Unsittlichkeit versunkene heidnische Menschheit dar. Und wenn nun der Vater den verlorenen Sohn freudig wieder aufnimmt, aber durch seine Freude den Groll des ältern Sohns erregt, so ist hier deutlich die Scheelsucht der Juden gegen den Zutritt der Heiden zu dem messianischen Heil gezeichnet [2]). Das Christenthum ist also die

1) Vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 81 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 47, *Ritschl* Ev. Marcions S. 282 f., *Baur* Kanon. Evv. S. 510 f., meine Krit. Untersuch. S. 455, *Volkmar* Theol. Jahrb. 1850, S. 207, Ev. Marcions S. 66 f. 248.

2) Von der obigen Deutung dieser Parabel ist *Köstlin* (Synopt. S. 225 f.) wieder ziemlich abgegangen. Es soll sich nicht um die Zulassung und Anerkennung der gläubigen Heiden im Christenthum, sondern nur um den allgemeinen Satz handeln, dass Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausschliesst, und dass derjenige, welcher sich keine gröbern Sünden vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt ist, den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Missgunst anzusehen, sondern vielmehr die Pflicht hat, seiner Begnadigung sich zu freuen. Diese Wahrheit finde auf das Verhältniss zwischen Zöllnern und Pharisäern ebenso gut Anwendung, wie auf das zwischen Juden und Heiden, sie beziehe sich nach dem ganzen Zusammenhang (Vs. 2) in der That auf jenes Verhältniss. Auch ihrem Inhalte nach treffe die Parabel auf die τελῶναι, die verlorenen Söhne des Judenthums zu, die sich an Heiden verdingen (vgl. *Schleiermacher* über die Schriften des Lukas S. 202), und der Umstand, dass der Sünder und der Gerechte Brüder sind (wie Matth. 21, 28), weise gleichfalls darauf hin, dass sie Mitglieder eines und desselben Volks seien, welches gemeinsame Band der Pharisäismus mit seinem Herabsehen auf die ἁμαρτωλοί aus dem Auge setze (vgl. 19, 9). Diese ganze Auffassung kann ich nur für einen Rückschritt halten. Sie hat nichts Zwingendes für sich, da die Gemeinsamkeit der Abstammung auch auf den jüdischen und nicht-jüdischen Theil der ganzen Menschheit vollkommen zutrifft. Bildet

Digitized by Google

Wiedervereinigung der ganzen Menschheit in der ursprünglichen gemeinsamen Religion. Tritt namentlich dieses Gleichniss den Vorurtheilen, mit welchen die Juden die Heiden zu betrachten gewohnt waren, sehr kräftig entgegen: so hört doch der Gegensatz gegen das herrschende Judenthum in dem gleich folgenden Gleichniss alsbald wieder auf.

An die Jünger wird das Gleichniss von dem klugen Haushalter gerichtet (16, 1—13). Ein reicher Mann zieht seinen Haushalter wegen Verschleuderung des Vermögens zur Verantwortung. Der Haushalter, welcher sich seiner Schuld bewusst ist und die Absetzung fürchten muss, sichert sich gleichwohl seinen fernern Unterhalt durch verfälschende Schulderlassungen. Er wird daher von dem Hausherrn wenigstens wegen seiner Klugheit belobt. Der Sinn der ganzen Parabel ist also zunächst die Wahrheit, dass die Kinder dieser Welt die Kinder des Lichts an Klugheit in Bezug auf ihre Zeitgenossen (εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν) übertreffen. Diese Klugheit in Beziehung auf die Mitlebenden empfiehlt Jesus nun seinen Jüngern in der Anwendung des Gleichnisses (Vs. 9 f.). Der Christ soll dem ungerechten Haushalter wenigstens darin gleichen, dass er sich mit dem irdischen Reichthum (welcher als solcher ein μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας oder ὁ ἄδικος μαμωνᾶς heisst) durch Wohlthaten und Almosen Freunde für die Ewigkeit des Jenseits macht. Der irdische Reichthum ist also das Geringe, an welchem man seine Treue für Grösseres bewähren soll (Vs. 10), das an sich wesenlose anvertraute Gut, an welchem man sich der Anvertrauung des Wahrhaftigen (τὸ ἀληθινόν) würdig beweisen soll (Vs. 11), das Fremdartige, durch dessen Verwaltung man das wirkliche Eigenthum (τὸ ὑμέτερον) verdienen soll (Vs. 12). Ist nun schon das zeitliche Gut für die Zwecke höherer, ewiger Güter zu verwalten, so findet hier der Ausspruch Matth. 6, 24 Anwendung, dass man nur Einem Herrn, Gott oder dem Mammon, dienen kann (Vs. 13). So aufgefasst, ist die Parabel ganz im Einklang mit ihrer Anwendung, aber freilich ein Ausdruck der urchristlichen Ansicht von dem irdischen Reichthum als einem an sich ungerechten, dem Reiche Gottes fremden Gut, welches den Zwecken des Gottesreichs nur durch Wohlthätigkeit angemessen gemacht werden kann [1]). In dieser Auffassung

auch der Gegensatz der Pharisäer und der Zöllner den nächsten geschichtlichen Hintergrund (Vs. 2), so ist derselbe doch eine ganz passende Grundlage für das noch weiter gehende Verhältniss der gesetzestreuen Juden und der abgötterischen Heiden, wie Samarien 10, 1 f. ein Vorbild der Heidenwelt ist. Der Unterschied des ältern und des jüngern Sohns brauchte gar nicht hervorgehoben zu werden, wenn es sich nur um zwei Klassen des jüdischen Volks handelte, passt aber um so besser auf die überlieferte Ansicht von dem Ursprung des jüdischen Volks und der heidnischen Menschheit. Und dass gerade dieses Verhältniss von Juden- und Heidenchristen noch später eine geläufige Zeitfrage war, sehen wir aus Clem. Hom. VIII, 22. Endlich darf man wohl fragen, ob das Pharisäerthum in solcher Weise anerkannt und gebilligt sein würde, wie es Vs. 31 geschieht, τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν.

1) Aehnlich war ja schon 12, 33 f. gesagt, dass man sich durch Almosen einen Schatz im Himmel erwerbe. Dem wahren Sinn dieser so vielfach versuchten Parabel ist gewiss *Baur*, Kanon. Evv. S. 450 f. am nächsten gekom-

Digitized by Google

ist die Parabel auch so selbständig, so fern von allem Gegensatz gegen das Judenthum, dass sie sich nach ihrem Inhalt gar nicht an das zunächst vorhergehende Cap. 15, sondern vielmehr an die Aufforderung zur Weltentsagung 14, 25—35 unmittelbar anschliesst. Was dort zu dem Volke ausgesprochen wurde, wird hier in bestimmterer Anwendung den Jüngern an das Herz gelegt. Um so künstlicher erscheint die Art, wie der Evangelist dieses Gleichniss mit dem Gegensatz gegen die 15, 2 eingeführten Pharisäer und das herrschende Judenthum in Verbindung und Zusammenhang zu bringen sucht (16, 14—18). Der Schluss des Gleichnisses, dass man nicht zween Herren, Gott und dem Mammon zugleich, dienen kann, erregt den Anstoss der „geldgierigen" Pharisäer. Daher wendet sich Jesus an sie mit den Worten, dass sie sich nur vor Menschen rechtfertigen oder den Schein der Gerechtigkeit geben, während Gott ihre Herzen durchschaut und an dem, was bei Menschen als hoch gilt, kein Wohlgefallen hat. Das Gesetz und die Propheten, fährt er Vs. 16 mit eigenthümlicher Aneignung von Matth. 11, 12 f. fort, reicht nur bis zu Johannes; von da an wird das Reich Gottes verkündigt, und Jeder wird in dasselbe hinein mit Gewalt gedrängt[1]). Sind also Gesetz und Propheten, die Auctoritäten der alttestamentlichen Religion, durch das Evangelium verdrängt worden, so kann auch nur dieses eine bleibende, unvergängliche Auctorität eingeführt haben. Schon aus diesem Grunde darf man Vs. 17 nur den Text Marcions für den ursprünglichen halten: „Es ist aber leichter, dass Himmel und Erde vergehen, als dass *von*

---

men, während der sächsische Anonymus (S. 137 f., auch in seinem Sendschreiben an D. *Baur* S. 64 f.) hier mit geringem Glücke die Deutung des Haushalters auf das freie Schalten des Paulus mit den Himmelsgütern zur Mittheilung an die Heiden versucht hat. Es ist vielmehr ganz einleuchtend, dass hier die urchristliche Ansicht von dem irdischen Reichthum als etwas dem Gottesreich Fremdartigen, an sich Verwerflichen ihren schärfsten Ausdruck erhalten hat. Dieselbe findet sich mehr oder weniger bestimmt Matth. 6, 19 f. 13, 22. 19, 21. 24 f., bei Lukas 6, 19 f. 24. 12, 21. 33 f. 14, 33 u. s. w. Dazu vgl. den 2. Brief des römischen Clemens c. 5, den Hirten des Hermas Vis. 3, 6, Sim. 9, 20, die clementin. Homilien XV, 7. 9. Daher soll der Christ die irdischen Güter nur als fremdartiges Eigenthum betrachten und für die Zwecke der Wohlthätigkeit verwenden. Aehnlich lehrt auch der Hirt des Hermas (vgl. meine apostol. Väter S. 165), bei welchem wir auch für die Freunde, die man sich mit dem ungerechten Mammom erwirbt, und die den Wohlthäter in die ewigen Hütten aufnehmen, den besten Commentar finden, sofern das Gebet des Armen dem Reichen bei Gott hilft (Sim. 2). Um so weniger darf man mit *Ewald* (drei erste Evv. S. 299) diese Freunde auf gute Engel beziehen.

1) Während bei Matth. 11, 12 offenbar von einem passiven βιάζεσθαι des Himmelreichs seit Johannes durch die βιασταί die Rede ist, so spricht Lukas hier offenbar von einem passiven βιάζεσθαι der Einzelnen, welche sämmtlich seit dem Ende des Gesetzes und der Propheten, seit dem Eintritt des Evangelium den Andrang des sie an sich ziehenden, also Gewalt ausübenden Gottesreichs empfinden müssen. Nimmt man βιάζεται bei Lukas als Deponens med. (*Ewald* u. A.), so erhält man den nichtssagenden Sinn: „und Jeder dringt siegend in es." Die richtige Fassung zeigt uns vielmehr den Paulinismus des Lukas, welcher das Gottesreich des Evangelium um so weniger als gewaltsam unterdrückt ansehen konnte, als er seit Johannes nicht etwa die Zeit der Erfüllung auf die Zeit der Weissagung (Matth. 11, 13 προεφήτευσαν) folgen, sondern vielmehr an die Stelle von Gesetz und Propheten das Evangelium als die beherrschende Macht der Zeit treten liess.

Digitized by Google

meinen Worten (*τῶν λόγων μου*, nicht *τοῦ νόμου*) ein Häkchen falle.“ Es ist ganz lukanisch, in dieser Weise den streng judenchristlichen Ausspruch bei Matthäus 5, 18 in sein Gegentheil umzuwenden (vgl. Luk. 6, 46. 12, 3. 13, 26 f.), und wenn wir dem Evangelisten nicht den Widerspruch zutrauen wollen, dass er in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sätzen die Abschaffung (Vs. 16) und die ewige Gültigkeit des Gesetzes (Vs. 17) zugleich behauptet haben sollte, so müssen wir die Lesart Marcions hier als die ächte, ursprüngliche, später verdrängte anerkennen [1]). Für die bleibende Gültigkeit der Worte Christi giebt ja der sogleich folgende Vers 18 ein Beispiel, wo Jesus die Ehescheidung schlechthin, nicht einmal mit Ausnahme der Unzucht (Matth. 5, 32) verbietet. Wegen dieser Ausnahme konnte das Verbot bei Matthäus noch als blosse Auslegung der Gesetzesbestimmung 5 Mos. 24, 1 gelten, während es bei Lukas der gesetzlichen Erlaubniss einer Ehescheidung schlechthin entgegentritt. So hat uns Lukas also von dem Gleichniss über Verwendung des Reichthums plötzlich zu dem Gegensatz gegen die 15, 2 eingeführten Pharisäer, zu der Unvereinbarkeit des Evangelium mit der Gesetzesreligion hinübergeleitet.

Nach dieser sehr wenig vermittelten antijudaistischen Wendung folgt sogleich wieder ein Gleichniss, welches an sich mit jenem Gegensatz gegen das Judenchristenthum gar nichts zu thun hat, aber gleichwohl einen antijudaistischen Anhang erhalten hat. Es ist das Gleichniss von dem armen Lazarus und dem reichen Manne 16, 19—31. Der eigentliche Kern desselben (Vs. 19—26) schliesst sich sehr innig und unmittelbar an das Gleichniss von dem klugen Haushalter an, wie wenn Vs. 14—18 gar nicht vorhanden wäre. Es ist ja wieder nur der Gegensatz des Reichthums und der Armuth, welcher uns in dem Wohlergehen des reichen Mannes und dem Elend des armen Lazarus vorgeführt wird. Das diesseitige Verhältniss kehrt sich jenseits geradezu um. Der Arme ist nach dem Tode glücklich und wird von den Engeln in den Schooss Abrahams getragen, der Reiche erleidet nach dem Tode die höllische Qual und bittet den Abraham, dass Lazarus nur mit einem Tropfen Wassers seine brennende Zunge lechzen möge. Wie aber der Arme jenseits beglückt wird wegen seines diesseitigen Elends, so muss der Reiche dort leiden, weil er hier das Wohlergehen genossen hat. Abraham weist die Bitte des Reichen mit den bezeichnenden Worten Vs. 25 ab: „Kind, erinnere dich, dass du dein Gutes in deinem Leben erhalten hast, wie Lazarus das Ueble; jetzt aber hat dieser Trost und du Schmerz.“ Nach dem klaren Wortlaut erscheinen die Qualen des Reichen hier also noch gar nicht als

1) So zuerst *Ritschl* Ev. Marcions S. 97, *Baur* Kanon. Evv. S. 402, ich in m. Krit. Untersuch. S. 470 und (gegen *Volckmar* Ev. Marcions S. 207 f.) Theol. Jahrb. 1853, S. 231 f. Dazu vgl. *Baur* Markusev. S. 198, Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 69 f. Die Worte Christi (vgl. Luk. 21, 33, Matth. 24, 35, Mark. 13, 31) lagen unserm Evangelisten schon in so manchen schriftlichen Aufzeichnungen vor, dass er sie sehr wohl als eine an die Stelle des Gesetzes tretende Auctorität auffassen konnte. Die in meiner Abhandlung über das marcion. Evangelium (Theol. Jahrb. 1853, S. 231 f.) entwickelten Gründe gelten auch gegen *Köstlin* Synopt. S. 149 f. 303 f.

Digitized by Google

Strafe für seine Vergehen (wenn man nicht eben die Unterlassung der Wohlthätigkeit gegen Lazarus als ein Vergehen ansehen will), sondern vielmehr als Vergeltung seines irdischen Glücks, wie andrerseits das irdische Elend des Armen schon in dem unterirdischen Zwischenzustand der Todten durch Wohlergehen entschädigt wird. Um so deutlicher erweist sich der Schluss Vs. 27—31, welcher dem Reichen das Gepräge des ungläubigen Judenthums giebt, als ein künstlicher Anhang. Der Reiche bittet seinen Vater Abraham, seine fünf Brüder durch Lazarus vor dem Ort der Qual warnen zu lassen. Abraham erinnert dagegen, dass dieselben ja schon Moses und die Propheten haben. Der Reiche bemerkt nun, erst die Auferstehung eines Todten werde sie zur Busse führen. Endlich macht Abraham das Bild des auch nach der Auferstehung Christi ungläubig bleibenden Judenthums vollständig, indem er mit den Worten schliesst: „Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie nicht einmal, wenn Jemand von den Todten auferstehet, überzeugt werden.“ Mit Recht hat man die unleugbare Verschiedenheit der beiden Bestandtheile dieser Parabel hervorgehoben[1]), welche sich nur daraus erklärt, dass der Evangelist an die vorgefundene Parabel einen judenfeindlichen Anhang hinzufügte.

Nirgends lässt uns unser Evangelium so deutlich in eine zum Grunde liegende und in antijudaistischem, paulinischem Sinne überarbeitete Quellenschrift blicken, als gerade hier. Der ganze Inhalt dieses Abschnitts zerfällt geradezu in zwei verschiedenartige Bestandtheile. Auf der einen Seite bemerken wir eine Reihe von Reden Jesu, deren Gemeinsames die urchristliche Ansicht von der Verwerflichkeit des Reichthums und irdischen Besitzes ist. Die Jünger Christi sollen ihm und allen weltlichen Verhältnissen völlig entsagen (14, 25—35), das irdische Gut ist im Christenthum nur so weit zulässig, als es für Zwecke der Wohlthätigkeit verwandt wird (16, 1—13). Ohne solche Wohlthätigkeit hat das irdische Wohlergehen die Qualen der Hölle zur Folge (16, 19—26). Je inniger diese Reden Jesu unter sich zusammenhängen, je mehr sie eine zusammenhängende Belehrung über den „Mammon der Ungerechtigkeit“ bilden, desto mehr müssen die

1) So nach *de Wette*'s Anregung zuerst *Zeller* (Theol. Jahrb. 1843, S. 626 f.), welcher behauptete, dass Lukas die ursprünglich ebionitische, aus einer judenchristlichen Schrift genommene Parabel im Interesse seines Paulinismus durch Hinzufügung von Vs. 26 f. umgebildet habe. So auch *Schwegler* N. Z. II, S. 65 f., *Ritschl* Ev. Marcions S. 182 f. 273, *Baur* Kanon. Evv. S. 443 f., welcher die obige Ansicht am schärfsten entwickelt hat, *Köstlin* Synopt. S. 148 f. 224. In der That ist die Beziehung auf den Unglauben des Judenthums dem Kern der Parabel auch desshalb fremd, weil Lazarus gar kein Heide, sondern gleichfalls Jude ist. Nährt er sich auch nach Vs. 21 von den Brosamen, die von des Herrn Tische fallen, wie sich das kananäische Weib Matth. 15, 27, Mark. 7, 28 über das Verhältniss der Heiden zu dem messianischen Heil ausdrückt, so kann doch der Heide, wie *Baur* treffend bemerkt, unmöglich als Inhaber des messianischen Heils gelten. Lazarus erscheint eher als ein armer Jude, wie er denn sogleich nach dem Tode in den Schooss Abrahams getragen wird. Aber nach einer Weltansicht, welche den Besitz als solchen für sündhaft hält (Clem. Hom. XV, 9: πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα), ist die Armuth an und für sich insofern verdienstlich, als sie die Freiheit von der Sünde des Reichthums ist.

Digitized by Google

andern Bestandtheile, deren Gemeinsames der Gegensatz gegen die Vorurtheile und die Befangenheit der Juden ist, schon von vorn herein als Unterbrechungen eines ursprünglichen, von Lukas vorgefundenen Zusammenhangs gelten. Dem herrschenden, durch die Pharisäer vertretenen Judenthum ist es am Christenthum das Anstössigste, dass es sich der Sündhaften und Verlorenen, namentlich der bussfertigen Heiden annimmt, und diese volle Zulassung der Heiden im Christenthum wird Cap. 15 sehr eingehend gerechtfertigt. Ferner wird die Zuversicht der Juden auf das mosaische Gesetz 16, 14—18 nachdrücklich gedemüthigt, und 16, 27—31 erscheinen sie in der ganzen Zähigkeit ihres Unglaubens. Je künstlicher die Anfügung dieser judenfeindlichen Reden (namentlich 16, 14 f. 27 f.) ist, desto unverkennbarer sind sie als Zuthaten des paulinischen Evangelisten zu einer ältern Quellenschrift anzusehen.

6. Weitere Reden und Aussprüche Jesu 17, 1—18, 14.

Löste sich der innere Zusammenhang unsrer Darstellung schon in dem vorhergehenden Abschnitt in den Unterschied einer Quellenschrift und ihrer Ueberarbeitung auf, so scheint der weitere Abschnitt des Lukas in eine ganz zusammenhangslose Sammlung verschiedener Aussprüche auszulaufen. Wir finden hier zuerst 17, 1—4 Worte über die Aergernisse, welche Jesus zu den Jüngern spricht. Es wird Einiges aus Matth. Cap. 18, nämlich Vs. 6. 7 (Mark. 9, 42) 18. 21 f. mitgetheilt, was früher (9, 46 f.) übergangen war. Man hüte sich vor Aergernissen und sei versöhnlich gegen den Bruder, der um Verzeihung bittet [1]). Ferner folgt 17, 5—10 eine Anrede Jesu an die Apostel, welche um Erhöhung ihres Glaubens bitten. Die Antwort Jesu ist für die Apostel demüthigend genug. Hätten sie nur so viel Glauben wie ein Senfkorn, so würden sie Bäume entwurzeln und in das Meer versetzen können (vgl. Matth. 17, 20). Sie sollen sich aber auch nicht einmal auf die Erfüllung des Aufgetragenen etwas zu gute thun. Niemand lässt seinen Knecht, nachdem er geackert oder geweidet hat, sogleich sich niederlegen; derselbe muss vielmehr erst seinem Herrn bei der Mahlzeit aufwarten, ehe er sich selbst zu Tische setzen darf. Wenn also der Herr seinem Knechte nicht dankt, weil er die Aufträge erfüllt hat, so sollen auch die Apostel, wenn sie alle Aufträge erfüllt haben, sich selbst nur für unnütze Knechte halten,

1) C. 17, 2 lautete bei Marcion noch stärker: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη (vgl. Matth. 26, 24. Mark. 14, 21) ἢ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔβρίπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων. Ebenso mehrere Handschriften, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 205. 234. Merkwürdig führt der erste Brief des röm. Clemens c. 46 den Ausspruch an Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. Vs. 4 wird geboten, dem Bruder, der sich an Einem Tage siebenmal versündigt und siebenmal bereut, ebenso oft zu vergeben. Aehnlich das Evangelium der Nazaräer bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2: Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, *septies in die* suscipe eum, während hier die weitere Erklärung Jesu: usque septuagies septies mit Matth. 18, 22 zusammentrifft.

Digitized by Google

die ihre Schuldigkeit gethan haben. So nachdrücklich tritt der paulinische Evangelist jeder Selbstüberhebung der Apostel, jeder Anmassung eines besondern Vorrangs derselben entgegen. Hat man auch mit Recht erinnert, dass diese Verwerfung der Werkgerechtigkeit auf einem etwas andern Grunde beruhe, als bei Paulus, nämlich nicht auf der Einsicht in die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns, sondern auf dem unbedingten Herrscherrecht Gottes, gegen welchen der Mensch nie einen Anspruch erheben kann [1]): so ist hier doch der Gegensatz gegen die judaistische Lehre von einem überflüssigen Verdienst, wie sie schon im Hirten des Hermas (Sim. 5, 3) ausgebildet war, ächt paulinisch [2]).

Nach so langer Unterbrechung durch Reden Jesu, welche sich theils als ältere, aufgenommene, theils als eigenthümlich lukanische Bestandtheile erweisen (wie 17, 5—10), tritt 17, 11 wieder der zuletzt 14, 25 (vgl. 10, 38. 13, 22) angedeutete Reisebericht hervor. Jesus ist auf der Reise nach Jerusalem *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, d. h. auf der Grenzscheide von Samarien und Galiläa, zwischen diesen beiden Ländern hindurch begriffen. Mit dieser Reise Jesu hängt die Erzählung von den zehn Aussätzigen (17, 12—19) zusammen, welche nur Lukas mittheilt. Jesus erbarmt sich der zehn Aussätzigen, die sein Mitleiden anrufen, indem er ihnen nur die Weisung giebt, sich den Priestern zu zeigen. Schon auf dem Wege zu den Priestern werden sie rein. Aber nur einer von ihnen, welcher ein Samariter, ein *ἀλλογενής* ist, kehrt mit lauter Lobpreisung gegen Gott zurück und fällt dankbar vor Jesu nieder, welcher ihn mit Anerkennung seines Glaubens aufrichtet. Nur ein Nicht-Jude unter den zehn Geheilten hat also den wahren Glauben bewiesen.

Die folgende Rede über die Zukunft des Gottesreichs (17, 20—37) geht wieder von dem Gegensatz gegen die Pharisäer aus (vgl. 15, 2. 16, 14). Sie wird ja veranlasst durch eine Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme. Jesus weist hier nicht bloss den Gedanken ab, dass das Kommen des Gottesreichs mit seinem baldigen Auftreten in der jüdischen Hauptstadt vielleicht in Verbindung stehen solle, sondern sogar die Meinung, dass das Kommen des Gottesreichs sich überhaupt äusserlich wahrnehmen und berechnen lasse, weil das Gottesreich nicht hier oder dort, also etwas Oertliches und Aeusserliches, sondern inwendig in dem Menschen, also geistiger Art ist [3]). Nach dieser Vorbemerkung über die geistige Beschaffenheit

1) Vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 78.

2) Vgl. *Schwegler* N. Z. II, S. 54. Uebrigens war schon 12, 47 mit Beziehung auf die Apostel von einem ἑτοιμάζειν und ποιεῖν πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ die Rede gewesen, welches der Herr von seinen Knechten fordert.

3) Luk. 17, 20. 21: Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν Ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Im Gegensatz zu ὧδε und ἐκεῖ kann ἐντὸς ὑμῶν nicht bloss das Ueberraschende des zukünftigen Eintritts der βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnen (*Ritschl* Ev. Marcions S. 194, *Baur* Kanon. Evv. S. 496 f.), auch kann es nicht „unter euch" heissen und auf Christus hinweisen (*de Wette, Ewald*), sondern nur die reine Innerlichkeit des Gottesreichs aussagen (vgl. den sächsischen Anonymus S. 147, *Köstlin* Synopt. S. 153). Schon nach dem ursprünglichen Text von 11, 2 war ja das Kommen des heiligen Geistes die

Digitized by Google

des Gottesreichs wird den Jüngern Näheres über den zukünftigen Tag des Menschensohns eröffnet (nach Matth. 24, 23. 27. 37—39. 17. 18. 10, 39. 24, 40. 41. 28). Sie werden sich einst vergebens nach einem der Tage des Menschensohns sehnen. Allein dieser Tag wird plötzlich eintreten wie der Blitz. Und vorher muss das Leiden und Sterben des Menschensohns gehen (Vs. 25, vgl. 9, 22). Wie die Fluth zur Zeit Noa's, so wird dieser Tag plötzlich über die Menschheit kommen, gleich dem Strafgericht über Sodom, dem Einen zur Errettung, dem Andern zum Verderben. Giebt es also ungeachtet der Geistigkeit des Gottesreichs einen zeitlich bestimmten Tag der Wiederkunft Christi, so bleibt doch selbst der Ort derselben noch verhüllt (Vs. 37).

Nach dieser Eröffnung über den Tag der Wiederkunft Christi trägt Jesus bei Lukas 18, 1—14 noch zwei Parabeln vor. Als den Sinn der erstern (Vs. 1—8) fasst der Evangelist das fortwährende und unablässige Gebet auf. Wie eine Wittwe durch unablässiges Dringen einen Richter, der weder Gott noch Menschen scheut, dahin bringt, ihr Rache an ihrem Widersacher zu verschaffen, so sollen auch die Auserwählten, welche Tag und Nacht mit der Bitte um Rache (ἐκδίκησις vgl. 21, 22) zu Gott rufen, der baldigen Erhörung ihrer Bitte gewiss sein. Aber wie wenig findet der Menschensohn, der dieses versichert, überhaupt Glauben auf der Erde! Schon dieser wehmüthige Ausruf weist auf einen andern Zusammenhang hin, in welchem Lukas die Parabel vorfand. Dieselbe gehört sicher zu den ältern Bestandtheilen unsers Evangelium, weil sie sich von den Anschauungen des Evangelisten zu wesentlich unterscheidet. Ward der Tag des Menschensohns so eben in eine unbestimmte Ferne gerückt, so wird hier sehr bald (Vs. 8 ἐν τάχει) die Rache der Auserwählten in Aussicht gestellt, und zwar in einer ganz unpaulinischen, an den Zorneifer des Apokalyptikers erinnernden Weise [1]). Besser stimmt das folgende Gleichniss Vs. 9—14 zu dem Paulinismus des Lukas. Der Evangelist lässt es an diejenigen gerichtet werden, welche im Selbstvertrauen auf ihre Gerechtigkeit Andre verachten (Vs. 9). Der Zöllner, welcher im Tempel an seine Brust schlägt mit den Worten: „Gott sei mir armem

---

Einleitung für das Kommen des Gottesreichs. Bei dem Ausdruck παρατήρησις kann man Clemens v. Alex. Strom. I, c. 21, p. 335 über die heidnischen Propheten vergleichen: τὰ πλεῖστα ἐκ παρατηρήσεως καὶ ἐξ εἰκότων προειρηκότες, καθάπερ οἱ φυσιογνωμονοῦντες ἰατροί τε καὶ μάντεις.

1) Vgl. besonders *Köstlin* Synopt. S. 219 u. S. 227: „Schon der dem Lukas sonst fremde, in jüdischen und judenchristlichen Schriften sehr häufige Begriff ἐκλεκτοί (Matth. 24, 22. Apokal. 17, 14) weist uns in dieses Gebiet. Die Verheissung der ἐκδίκησις Vs. 7 (Apok. 6, 10. 19, 2), des Recht-, Rache-Schaffens gegen ungerechte Dränger und Verfolger athmet ganz den alttestamentlichen Geist, wie er namentlich in der Apokalypse und auch im Jakobusbrief (5, 4) hervortritt. An die Apokalypse (1, 1 f.) erinnert ferner ἐν τάχει Vs. 8, und an Jakob. 5, 7—9 theils die Tendenz des Ganzen, theils das μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς Vs. 7 (vgl. 2 Petr. 3, 9)." Die lebhafte Hoffnung auf einen Rachetag für die Auserwählten ist nur die Kehrseite der strengen Weltentsagung, welche in der bereits öfter entdeckten Quellenschrift empfohlen wird, wie das Elend des menschlichen Lebens überhaupt ein jenseitiges Wohlergehen zu erwarten hat (16, 25).

Digitized by Google

Sünder gnädig", geht gerechtfertigter in sein Haus, als der selbstgefällige und hochmüthige Pharisäer, welcher vor lauter Werkgerechtigkeit gar kein Gefühl seiner Schuld hat. Wer sich selbst erhöht, soll erniedrigt, wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden (vgl. 14, 11. Matth. 23, 12). Wie bei der Salbung durch eine Sünderin (7, 36 f.), so tritt auch hier der Zusammenhang von Schuldbewusstsein und Rechtfertigung im paulinischen Sinne deutlich hervor, und wir werden hier wieder (wie 15, 2 f. 16, 14 f.) in den Gegensatz gegen das herrschende Judenthum zurückversetzt.

Je loser der Zusammenhang des erörterten Abschnitts ist, desto weniger lässt sich hier die Aufnahme älterer, bereits in einer Quellenschrift vorgefundener Bestandtheile neben ächt lukanischen leugnen [1]). Bestandtheile, welche erst durch Lukas hinzugefügt wurden, sind sicher 17, 5—10. 20—37, wahrscheinlich auch 18, 9—14. Es ist gewiss ächt lukanisch, wie hier einem übertriebenen Vorzug der Apostel, einer judaistischen Werkgerechtigkeit, einer äusserlichen und allzu nahen eschatologischen Erwartung entgegengetreten wird (vgl. 21, 34 f.). Von dieser geistigern Eschatologie sondert sich die Parabel 18, 1—8 noch merklich ab, und wenn wir sie zu den ältern Bestandtheilen rechnen dürfen, so gilt dasselbe von dem alterthümlichen Ausspruch 17, 1—4 und von der mit einem eigenthümlichen Reisebericht zusammenhängenden Erzählung 17, 11—19, welche zwar keinen Gegensatz gegen den Paulinismus des Lukas bildet, aber doch noch bei dem Glauben eines halbjüdischen Samariters stehen bleibt. In jedem Falle hat der sonst so fliessend schreibende Evangelist hier ältere Bestandtheile in seine Bearbeitung aufgenommen.

7. Schluss der Reise nach Jerusalem 18, 15—19, 28.

Nach langer Abschweifung lenkt Lukas endlich wieder in den Gang seiner Vorgänger (Matth. C. 19. 20, Mark. C. 10) ein. Da er aber die Richtung nach Jerusalem schon weit früher (9, 51 f.) angegeben, das Verbot der Ehescheidung schon 16, 18 vorweggenommen hat, so fährt er 18, 15—17 erst bei der Segnung der Kinder (Matth. 19, 13—15, Mark. 10, 13—16) fort. Dann geht er 18, 18—30

1) Der Versuch *Volckmar's* (Ev. Marcions S. 203 f.), in Cap. 17 einen strengen Zusammenhang nachzuweisen, ist wohl zu künstlich ausgefallen. Es soll auch hier die Trilogie von Liebe, Glaube, Hoffnung (1 Kor. 13, 13) durchgeführt sein. 1) Die Aufforderung zur Liebe als der ersten christlichen Tugend soll erstlich die Vermeidung des Aergernisses (Vs. 1. 2), sodann die Verzeihung für jeden Reuigen (Vs. 3. 4) enthalten. 2) Zu der Aufforderung zum Glauben sollen die beiden Belehrungen gehören, dass der Glaube Alles vermag (Vs. 5. 6), und dass er auch Alle rettet, namentlich die vom Judenthum Verachteten, wie die Samariter (Vs. 7—19). 3) Endlich sollen sich auf die Hoffnung die Belehrungen beziehen, wann (Vs. 20. 21), wie (Vs. 32—36) und wo (Vs. 37) die Zukunft Christi stattfinde. Allein es ist leicht zu sehen, dass sich der Stoff des Capitels diesem Schematismus nicht recht fügen will. Aus der bekannten paulinischen Trilogie würde höchstens der Glaube 17, 5 deutlich hervorgehoben sein. Die Rede von den Aergernissen und der Versöhnlichkeit stellt den Gesichtspunct der Liebe gar nicht deutlich heraus, ebenso wenig die Rede über das Gottesreich und den Tag des Herrn den Gesichtspunct der Hoffnung, zumal da dieselbe eher ermässigt, als angeregt wird.

Digitized by Google

zu der Erzählung von dem reichen Jüngling und zu dem Gespräch über Reichthum und Güterentsagung über (vgl. Matth. 19, 16—30, Mark. 10, 17—31). Lässt er nun mit Markus das Gleichniss Matth. 20, 1 bis 14 aus, so geht er mit Mark. 10, 32—34 sogleich zu der für die Jünger unverständlichen Vorhersagung des Leidens und der Auferstehung über (18, 31—34 vgl. Matth. 20, 17—19). Eigenthümlich ist ihm hier die Bemerkung Vs. 31, dass in den letzten Schicksalen Jesu Alles κατὰ τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν erfüllt werden muss, und der Schluss, welcher die Unverständlichkeit des Ausspruchs für die Jünger bemerkt. Die Bitte der Söhne des Zebedäus und ihrer Mutter (Matth. 20, 20—28, Mark. 10, 35—45) übergeht Lukas, obwohl er 12, 50 auf diese Erzählung angespielt hatte. Er behält sich nämlich den Rangstreit der Jünger für das Abschiedsmahl Jesu auf, und scheint den Zug Jesu nach Jerusalem nicht mehr durch eine solche Abschweifung aufhalten zu wollen. Jesus kommt also nach Jericho (18, 35—43). Hier muss Lukas, abweichend von seinen Vorgängern (Matth. 20, 29—34, Mark. 10, 46—52) die Blindenheilung schon vor den Einzug verlegen, damit für den Einzug selbst noch die eigenthümliche Erzählung von dem Zöllner Zakchäus Platz habe (19, 1—10). Dieser Zakchäus ist ein Oberzöllner, welcher, um Jesum zu sehen, auf einen Maulbeerfeigenbaum steigt. Als Jesus ihn hier erblickt, lässt er ihn herabsteigen, um in seinem Hause zu herbergen. Der sündige Zöllner, über dessen Auszeichnung man sich wundert, spricht in aufrichtiger Reue den Vorsatz aus, die Hälfte seines Vermögens an die Armen zu verschenken und den Betrogenen vierfach Ersatz zu geben. Daher kann Jesus erklären, dass dem Hause des Zöllners grosse Freude widerfahren ist, da auch er ein Sohn Abrahams ist, und da des Menschen Sohn gekommen ist, um das Verlorene zu erretten (vgl. Matth. 18, 11). Die Spitze dieser Erzählung ist offenbar die Art, wie Jesus innerhalb des Judenthums, unter den Nachkommen Abrahams den verachteten Zöllner vorzieht. Die Art, wie hier die Errettung des Zakchäus begründet wird, ist keineswegs ächt paulinisch. Jesus nimmt sich ja desselben nicht etwa wegen seiner geistigen, durch den Glauben vermittelten Abkunft von Abraham, sondern desshalb an, weil er zu den Verlorenen von der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gehört (vgl. 13, 16). Nimmt man noch hinzu, dass Zakchäus als Jünger Jesu einer von Lukas unabhängigen, judenchristlichen Ueberlieferung angehört, so ist die Vermuthung wohl berechtigt, dass Lukas den Stoff dieser Erzählung aus einer ältern Quellenschrift entnahm [1]).

Obgleich Jesus nun schon nahe bei Jerusalem ist, lässt Lukas ihn doch nicht in die Hauptstadt einziehen, ohne vorher den jüdisch-messianischen Erwartungen, welche sich immer noch an Jerusalem knüpften, bestimmt entgegenzutreten. Im Gegensatz gegen die Meinung, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι (19, 11), trägt Jesus schon hier (19, 12—27) das Gleichniss von den anver-

1) Ueber Zakchäus vgl. meine Krit. Untersuch. S. 363 f. und *Köstlin* Synopt. S. 228. Nach den clementin. Homilien (III, 65) muss er schon früher in die Gemeinschaft mit Jesu gekommen sein, als es bei Lukas der Fall ist.

Digitized by Google

trauten Talenten Matth. 25, 14 — 30 vor. Soll dieses Gleichniss also die Belehrung enthalten, dass das Gottesreich nicht sogleich eintreten wird, so ist es nicht zufällig, dass Lukas den Herrn in ein fernes Land reisen lässt, um nach Erlangung der Königswürde zurückzukehren. Wenn wir noch weiter lesen, dass die Bürger ihn hassten und eine Gesandtschaft hinter ihm her sandten, um die Erlangung der Königswürde zu hintertreiben, so ist hier recht deutlich der Hass der Juden gegen Jesum gezeichnet, welcher durch den Tod von seinen Volksgenossen scheiden muss, um als König des Gottesreichs zurückzukehren. Jesus kehrt aber nicht eher zum Antritt seiner königlichen Herrschaft zurück, bis er von den Knechten, denen er sein Eigenthum anvertraut hat, Rechenschaft über die Verwaltung desselben fordern, die gute Verwaltung belohnen, die schlechte bestrafen kann. So führt Lukas das Bild des wiederkehrenden Christus auch darin vollständig durch, dass er allein die Feinde seiner Königsherrschaft bestraft werden lässt (Vs. 27). Wenn also dieses Alles, der Abschied Christi von den Seinen, die Verwaltung seines Guts durch dieselben, die Bestrafung der Feinde, vor den Antritt seiner Weltherrschaft tritt, so darf man die Aufrichtung derselben nicht sogleich erwarten. Erst nach dieser für Lukas (vgl. 17, 20 f.) bezeichnenden Vorkehrung zieht Jesus unmittelbar nach Jerusalem.

Reichten in dem Abschnitt der galiläischen Wirksamkeit Matthäus und Markus fast ganz für den vorgefundenen geschichtlichen Stoff des Lukas aus, so hat sich in diesem Abschnitt neben demjenigen, was Lukas namentlich aus Matthäus entlehnt hat, noch eine neue Quellenschrift ergeben, welche sich von den Zuthaten unsers Evangelisten noch oft genug sichtlich unterscheidet (13, 10 — 22. 14, 25 — 35. 16, 1 — 13. 19—26. 17, 1 — 4. 11—19. 18, 1—8, auch wohl 19, 1—10). Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser Quelle ist die schroffe Ansicht von den irdischen Gütern, die strenge Fassung der christlichen Weltentsagung [1]). Damit hängt eine lebhaftere Erwartung des Tages der Rache für die Auserwählten innig zusammen. Versetzt uns namentlich das Letztere in einen judenchristlichen Gedankenkreis, zu welchem die Hervorhebung der äussern Abstammung von Abraham sehr wohl passt (13, 16. 19, 9), so ist doch auch ein milderer Gegensatz gegen die Vorurtheile des ungläubigen Judenthums (13, 14 f. 17, 18. 19, 10) nicht zu verkennen. Nur geht dieser Gegensatz nicht ganz entschieden über die Grenzen des israelitischen Volks hinaus, da er bei einer ausdrücklichen Anerkennung der verachteten Zöllner unter den Juden (19, 7 f.) und der verwandten Samariter (17, 12 f.) stehen bleibt. Um so wesentlicher ist dieser Quelle der Zug Jesu an der Grenze von Samarien (17, 11), und es ist nach aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Reise auf der Grenzscheide von Galiläa und Samarien schon den äussern Rahmen dieser Quellenschrift bildete. Verfolgt man die Spuren der benutzten Quellenschrift so weit, dass man sich eine bestimmte Vorstellung von ihrem ganzen Umfang bildet,

1) Daher gehört hierher auch vielleicht 12, 15 f. 13, 33 f.

Digitized by Google

so muss man von vorn herein geneigt sein, auch Manches, was an und für sich keine Fuge der Verarbeitung erkennen lässt, zu ihr zu rechnen. Warum sollte der Evangelist nicht auch in dem fliessenden und kunstvoll abgerundeten Anfang (9, 51 — 13, 9) jene Schrift zum Grunde gelegt und Stellen, wie 12, 33 f., 13, 1 — 5, aus ihr aufgenommen haben? Wird man hier freilich nie über Vermuthungen hinauskommen, welche sich nicht zur Gewissheit erheben lassen, so muss es doch nach aller Wahrscheinlichkeit als feststehend gelten, dass der alte Reisebericht, welcher Jesum nicht absichtslos das samaritische Gebiet berühren liess, auch schon die Aussendung eines neuen Jüngerkreises auf diesem ausserjüdischen Gebiet enthielt, oder dass die Grundlage von 9, 51 — 10, 24 dieser Quellenschrift angehörte. So gewiss die siebenzig Jünger, welche auf samaritischem Gebiete das Evangelium verkündigen, im Sinne des paulinischen Lukas die Bestimmung des Christenthums für die ganze Menschheit, für die 70 (oder 72) Weltnationen ausdrücken, so ist doch die Annahme eines weitern, über die Zwölfzahl der Apostel hinausgehenden Jüngerkreises gar nicht erst in paulinischen Kreisen zu Hause, sondern schon frühe in einem solchen Judenchristenthum vorhanden, welches die Verbreitung des Christenthums über das jüdische Volk hinaus ausdehnte. Andeutungen fanden wir schon bei Markus (3, 32 f. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52), und hierher gehören auch die Lehrer des Evangelium, welche der Hirt des Hermas (Sim. 9, 15. 16) ausser den Aposteln kennt. In der Grundschrift der pseudoclementinischen Schriften, dem judaistischen *Κήρυγμα Πέτρου*, so weit es noch aus Recogn. Lib. I. erkannt werden kann, finden wir sogar ohne alle nachweisbare Abhängigkeit von Lukas noch 72 Jünger Jesu ausser den zwölf Aposteln, und jene Zahl soll noch gar nicht den Weltnationen, sondern vielmehr den Aeltesten des Moses entsprechen [1]). Was ist auch natürlicher, als dass ein altes Evangelium, welches Jesum das samaritische Gebiet betreten liess, die Aussendung eines neuen Jüngerkreises (nach dem Vorbilde der Aeltesten des Moses) berichtete, weil den zwölf Aposteln ja Matth. 10, 5. 6 das Auftreten in Samarien verboten war? Wird die freie Eigenthümlichkeit des Evangelisten allerdings durch eine solche Quellenschrift, deren Spuren sich nicht leugnen lassen, beschränkt, und hat Lukas seine von den beiden ältern Synoptikern verschiedene Quellenschrift auch nur zu Anfang (9, 51 — 13, 9) zu einem kunstvollen

1) Recogn. I, 40, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 356 f., clementin. Recogn. u. Homilien S. 66, dazu *Köstlin* Synopt. S. 267 f. Steht das hohe Alterthum dieser sehr ausschliesslich judenchristlichen Geheimschrift und die Zusammengehörigkeit jenes Zuges mit dem hier durchgeführten Verhältniss von Moses und Christus fest, so dürfen wir hier schlechterdings nicht den Einfluss des Lukas-Evangelium annehmen (wie *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 350 f. versucht); sondern wir haben hier vielmehr die ursprüngliche judenchristliche Zusammenfassung der von den Aposteln verschiedenen unmittelbaren Jünger Jesu vor uns. Es ist gar nicht unmöglich, dass sich eine solche Sage in judenchristlichen Kreisen gebildet habe (*Baur* Kanon. Evv. S. 499); sondern vielmehr ganz natürlich, dass die Judenchristen, je strenger sie die Beziehung der Apostel auf die zwölf Stämme Israels festhielten, auch die Thatsache der Heidenbekehrung in solcher Weise wenigstens auf unmittelbare Jünger Jesu zurückführten.

Digitized by Google

Ganzen verarbeitet, in welchem sich gar keine Fugen entdecken lassen: so hat er doch auch noch in dem Folgenden seine Eigenthümlichkeit reichlich bewährt. Namentlich bezeichnet ihn der schroffe Gegensatz Jesu gegen alles jüdische Wesen (11, 14—54. 13, 23—14, 24. 15, 1—32. 16, 14—19. 27—31. 18, 9—14), ferner der Widerspruch gegen einen besondern Vorrang der Zwölfapostel (17, 5—10) und gegen eine äusserliche und schwärmerische Erwartung der Ankunft des Gottesreichs (17, 20—37. 19, 11—28).

D. Die letzten Schicksale in Jerusalem 19, 29 — 24, 53.

1. Das Auftreten Jesu in Jerusalem 19, 29—21, 38.

Bei dem Einzug in Jerusalem (19, 29—44) schliesst sich Lukas zwar im Wesentlichen an Matth. 21, 1—11, Mark. 11, 1—10 an, aber doch nicht ohne bezeichnende Eigenthümlichkeiten. Lukas lässt ja nicht bloss die Begleitung Jesu aus der Menge seiner Jünger bestehen, deren an 2, 14 erinnernder Jubelruf die Lobpreisung für alle frühern Wunderthaten ihres Meisters enthält (Vs. 37. 38), sondern er fügt auch Vs. 39—44 gar eine eigenthümliche Erzählung ein. Die Pharisäer als Häupter des ungläubigen Judenthums nehmen an dem Jubelruf der Jünger Anstoss (vgl. Matth. 21, 15. 16); aber Jesus nimmt seine Jünger in Schutz, weil, wenn sie schwiegen, die Steine schreien müssten. Nichts ist für den paulinischen Evangelisten so bezeichnend, als das Weinen Jesu bei dem Anblick der heiligen Stadt, welche ihr Heil noch immer verkennt und desshalb, weil sie den gegenwärtigen Zeitpunct ihrer Heimsuchung nicht erkannt hat, der Zerstörung durch ihre Feinde anheimfallen wird. Das Erste, was Jesus in Jerusalem thut, ist auch bei Lukas die Reinigung des Heiligthums von den Verkäufern (19, 45. 46). Sonst tritt er in dem Tempel nicht sowohl heilend, wie bei Matthäus 21, 14, sondern vielmehr mit dem Beifall des Volks lehrend auf (wie Mark. 11, 18), während die Hochpriester, Schriftgelehrten und die Ersten des Volks ihn zu verderben suchen, und Lukas schickt schon hier die Bemerkung voraus, dass Jesus überhaupt bei Tage in dem Tempel lehrte (19, 47. 48). Hiermit ist nur von vorn herein ausgesprochen, was schon Matthäus 26, 55 (vgl. Mark. 14, 49. Luk. 22, 43) später voraussetzt. Mit Uebergehung der Verfluchung des Feigenbaums schreitet Lukas nun sogleich zu den *Streitreden* fort, welche die Lehrthätigkeit Jesu in ihrem Verhältniss zu den 19, 47 bezeichneten Gegnern ausführen (20, 1—40). In diesen Streitreden fehlt aber ausser demjenigen, was schon Markus von der Darstellung des Matthäus ausliess, noch das Gespräch über das grösste Gebot, welches schon 10, 25 f. vorweggenommen war. Auch schliesst sich die Parabel von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberg Vs. 9—19 nicht als Anrede an die jüdischen Hierarchen, sondern als Anrede an das Volk der Frage über die Machtvollkommenheit Jesu an. Daher die Einrede der Zuhörer bei der Androhung der Strafe jener Arbeiter (Vs. 16). Der Versuch der Hochpriester und Schriftgelehrten, an Jesum die Hand zu legen, wird wie Mark. 12, 12 durch die Furcht vor dem Volke unterdrückt. Ferner sind es Vs. 20

Digitized by Google

dieselben Gegner Jesu, welche ihre scheinheiligen Verbündeten mit der Frage über den Zinsgroschen absenden, um Jesum der Gewalt des Statthalters überantworten zu können. Auch in dieser Abweichung von Matthäus 22, 15, wo die Urheber dieser neuen Frage die Pharisäer sind, war Markus 12, 13 bereits vorangegangen, indem er die bereits vorher erwähnten hierarchischen Gegner einige Pharisäer und Herodianer zu dieser Frage absenden liess. Als neue Gegner treten bei Lukas Vs. 27 erst die Sadducäer mit ihrer Auferstehungsfrage hinzu.

Auch die Antwort Jesu Vs. 34 f. ist bei Lukas eigenthümlich, sofern sie den Gegensatz der über alle geschlechtlichen Verhältnisse wie über alle Vergänglichkeit erhabenen Auferstehung des zukünftigen Weltalters zu dem geschlechtlichen Leben des jetzigen Weltalters einführt. Als Söhne der Auferstehung werden die jenes Weltalters Gewürdigten in jeder Hinsicht Söhne Gottes sein (Vs. 36). Ferner fügt nur Lukas Vs. 38 der Behauptung, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, die an Apg. 17, 28, Röm. 14, 8 erinnernde Begründung hinzu *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν*. Diese Entgegnung ist bei Lukas der Schluss der Streitreden überhaupt. Während bei Matthäus 22, 34 f noch die versuchende Frage eines Gesetzeslehrers über das grösste Gebot folgt, während Markus 12, 28 f. einen Schriftgelehrten in aufrichtigem Sinne diese Frage thun und die Antwort Jesu billigen lässt: so muss Lukas zwar hier die schon 10, 25 f. vorweggenommene Frage über das grösste Gebot weglassen, aber er lässt doch noch Vs. 39. 40 in abgekürzter Weise den Schluss des Markus erkennen. Einige Schriftgelehrten billigen ja die Antwort Jesu an die Sadducäer, und Niemand wagt es ferner, Jesu eine Frage vorzulegen. Es ist daher wie bei Markus 12, 35 f. der ganze Zuhörerkreis, an welchen Jesus Luk. 20, 41—44 die Worte über den Messias als den Herrn Davids richtet, während er, wie Lukas 20, 45—47 bestimmter als Markus 12, 38—40 sagt, die kurze Warnung vor den Schriftgelehrten vor dem ganzen Volk an seine Jünger richtet. Nach der Erzählung vom Scherflein der Wittwe, welche Lukas 21, 1—4 wenig verändert aus Markus 12, 41—44 mittheilt, folgt nun auch bei Lukas 21, 5—36 die eschatologische Rede, und zwar wesentlich in der von Markus C. 13 eingeführten Abkürzung, aber mit wichtigen Eigenthümlichkeiten. Es ist schon das zu beachten, dass Jesus nicht mehr wie bei den ältern Evangelisten (Matth. 24, 1, Mark. 13, 1) den Tempel und seinen frühern Zuhörerkreis verlässt, und dass wir daher gar nicht wissen, ob diejenigen, welche bei Lukas 21, 5 auf den schönen Tempelbau hinweisen, Jünger sind. Warum sollte Jesus nicht wenigstens die Vorhersagung der gänzlichen Zerstörung des Tempels bei Lukas zunächst an den ganzen jüdischen Zuhörerkreis gerichtet haben können? Sonst unterscheidet Lukas bestimmter die verschiedenen Stufen der Rede und trennt das Ende der gegenwärtigen Weltordnung schärfer von der Zerstörung Jerusalems und dem jüdischen Kriege. Man soll sich nicht täuschen lassen durch diejenigen, welche sich als Messias ausgeben, auch nicht glauben, dass nach den Kriegen und Unruhen, welche vorher eintre-

Digitized by Google

ten müssen, sogleich das Ende folge (Vs. 9 ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος). Die weitere Ausführung dieser vorhergehenden Bedrängnisse Vs. 10—24 geht von den Erscheinungen des jüdischen Kriegs, unter welchen auch grosse Himmelszeichen genannt werden (Vs. 10. 11), sogleich zu den noch frühern Christenverfolgungen über. Nicht erst während dieser Ereignisse, wie man Matth. 24, 8. 9, Mark. 13, 9—13 verstehen muss, sondern schon vorher (Vs. 12 πρὸ δὲ τούτων πάντων) wird man die Jünger verfolgen, vor Synagogen, Könige und Statthalter, also vor jüdische und heidnische Behörden führen, und diese Verfolgung wird nicht sowohl, wie Markus 13, 9 sagt, zum Zeugniss für die Verfolger des Christenthums (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς), sondern vielmehr, wie Lukas sehr bezeichnend das christliche Märtyrerthum ausdrückt, den Jüngern selbst zum Zeugniss gereichen [1]). Gerade von ihren Angehörigen werden sie überantwortet werden, und Einige werden, wie noch Vs. 16 ausdrücklich gesagt wird, den Tod erleiden [2]). Erst Vs. 20 geht die Rede wieder auf den jüdischen Krieg ein, und hier schildert Jesus bei Lukas, ganz wie früher 19, 43. 44, sehr genau die Belagerung und Zerstörung von Jerusalem. In diesen Tagen der Rache, durch welche die Schrift in Erfüllung gehen muss, sollen, wie wir bei Lukas Vs. 21—24 lesen, die Christen aus Judäa ausziehen und in keinem Falle nach Jerusalem gehen [3]); denn es steht der Zorn Gottes dem jüdischen Volke bevor, welches theils durch das Schwert fallen, theils unter alle Heiden gefangen fortgeführt werden soll, und Jerusalem wird von Heiden betreten sein, bis die Zeit der Heiden (vgl. Offbg. Joh. 11, 2) abgelaufen ist. Der ganze Zeitraum der heidnischen Herrschaft über die heilige Stadt (καιροὶ ἐθνῶν) tritt also bei Lukas zwischen die Zerstörung von Jerusalem und die Wiederkunft Christi, welche Vs. 25—33 beschrieben wird, und nur hier sind wir genöthigt, der γενεά, welche bis zur Erfüllung nicht vorübergehen soll (Vs. 32), eine ziemlich weite Ausdehnung auf mindestens 70 Jahre zu geben [4]). Eigenthümlich fügt Lukas Vs. 34—36 noch die Warnung hinzu, dass man seine Herzen nicht mit dem Rausch und den Sorgen des irdischen Lebens beschweren soll, um nicht plötzlich von jenem Tage überfallen zu werden, welcher gleich einem Fallstrick über die ganze Menschheit kommen wird (vgl.

---

1) Vs. 13 ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον, vgl. *Baur* Markusev. S. 99. So wenig konnte ein Evangelist, dessen Hauptapostel Paulus bereits 64 in der neronischen Verfolgung umgekommen war, die genauere Bestimmung unterlassen, dass der Märtyrertod so mancher Apostel dem jüdischen Kriege vorherging.

2) Um so weniger kann der bei Marcion fehlende Vs. 18 καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται ursprünglich sein, weil die leibliche Unverletztheit, welche er unleugbar enthält, zu dieser ganzen Stelle gar nicht passt. Er ist vielmehr eine spätere Einschaltung aus Apg. 27, 34, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 237 f.

3) Nicht ohne Schein nimmt *Volckmar* Ev. Marcions S. 69 hier eine Beziehung auf den Auszug der Urgemeinde nach Pella an.

4) Vgl. die Nachweisungen bei *Baur* Theol. Jahrb. 1849, S. 316 f., in meinen Krit. Untersuch. S. 367 f., bei *Zeller* Theol. Jahrb. 1852, S. 299 f. Irenäus, welcher erst nach 180 schrieb, rechnet das Ende der Regierung Domitians († 96) noch fast zu seiner γενεά, adv. haer. V, 30, 3.

Digitized by Google

17, 20 f.). Man wache vielmehr in unablässigem Gebet, um vor dem Menschensohne zu bestehen. Diese Rede, welche jedenfalls den spätesten Standpunct unter den Synoptikern verräth [1]), gehört also bei Lukas, so gewiss ihr Hauptinhalt den Jüngern gilt, zu den Reden, welche Jesus nach 19, 47 im Tempel vor dem Volke hielt. Daher wiederholt Lukas 21, 37. 38 zum Schluss noch die Bemerkung, dass Jesus bei Tage in dem Tempel lehrte, die Nächte auf dem Oelberg zubrachte, und an jedem Morgen das ganze Volk im Tempel vorfand, welches ihn zu hören begehrte.

2. Das Leiden Jesu Cap. 22. 23.

Nur sehr kurz erwähnt Lukas 22, 1. 2, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten bei dem Herannahen des Festes dem vom Volke gefeierten Jesus nach dem Leben trachteten. Er schweigt ja auch von der Salbung in Bethanien, welche er bereits früher (7, 36 f.) eigenthümlich verarbeitet hat. Dafür schliesst sich aber bei ihm das Anerbieten des Judas (22, 3—6) unmittelbar an das Vorhaben der jüdischen Obern an. Dieses Anerbieten war, wie nur Lukas sagt, eine unmittelbare Wirkung des Satan, welcher in diesen Apostel eindrang, also von ihm Besitz nahm, und insofern der Zeitpunct, welchen der Evangelist schon 4, 13 im Sinne hatte. Beachtenswerth ist es noch, dass Judas hier nicht bloss den Hohenpriestern, sondern auch den Kriegsobersten (τοῖς στρατηγοῖς) den Verrath anbietet [2]). An dem Tage des Paschaopfers (am 14. Nisan) sind Petrus und Johannes nach Lukas 22, 8 die beiden, von Markus 14, 13 nicht genannten Jünger, welche Jesus ausschickt, um das Paschamahl anzurichten. Geniesst er dasselbe zur gewöhnlichen Stunde mit seinen zwölf Aposteln (22, 14—18), so ist es höchst bezeichnend für den lukanischen Christus, dass er ausdrücklich sagt: „ich habe sehnlich begehrt, dieses Pascha mit euch zu essen, ehe ich leide; denn ich sage euch, dass ich es nicht mehr essen werde, bis es erfüllt sein wird im Reiche Gottes.“ So fern von aller Trauer hält Jesus hier sein letztes Mahl, und so wenig ist es das jüdische Paschamahl an sich, nach welchem er begehrt hat, dass er sich vielmehr freut, dieses Paschamahl nicht mehr in seiner jüdischen Weise, sondern nur in seiner Vollendung bei dem Eintritt des Gottesreichs wieder zu geniessen. Eröffnet er also schon

1) Es ist auch das sehr bezeichnend, dass Matthäus C. 24 die Hauptschicksale des Christenthums noch auf das jüdische Gebiet verlegt, nur beiläufig Vs. 14 noch die Verkündigung des Evangelium in der Heidenwelt erwähnt, während Markus 13, 10—13 diese Verbreitung des Christenthums über den Weltkreis schon weiter ausführt. Der paulinische Lukas schweigt hiervon schon gänzlich, weil ihm die Beschränkung des Christenthums auf Judäa schon ganz fremd, seine Verbreitung in der ganzen Welt eine selbstverständliche Thatsache geworden ist. Wenn ferner Matth. 24, 13 und Mark. 13, 13 sagen ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται, so vermeidet Lukas 21, 19 diesen Ausdruck, weil er das Ende weiter aufschiebt und nicht mehr von Allen erlebt werden lässt. Er sagt nur, in Geduld solle man seine *Seelen* erwerben, vgl. 9, 24. 17, 33.

2) Dieselben στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ finden wir auch 22, 52, und aus Apg. 4, 1. 5, 26 Josephus bell. jud. VI, 5, 3 erhellt, dass es wenigstens Einen στρατηγός oder Hauptmann der levitischen Tempelwachen gab.

Digitized by Google

hier die Aussicht auf einen höhern Paschagenuss, so kann auch aus diesem Grunde das christliche Abendmahl, welches Jesus bei dem Abschied von den Seinigen einsetzte, nicht mehr mit der jüdischen Paschamahlzeit zusammenfallen. Lukas geht darin wesentlich über Matthäus und Markus hinaus, dass er die Einsetzung des christlichen Gedächtnissmahls als eine besondre Handlung Vs. 19. 20 auf das jüdisch-gesetzliche Paschamahl folgen lässt. Es ist etwas Neues, dass Jesus, nachdem er die Danksagung gesprochen, an seine Jünger das Brod vertheilt, als den Leib, der für sie dahingegeben wird, dass er ihnen nach dem Mahle den Kelch darreicht, als den neuen, durch sein Blut vermittelten Bund [1]). Erst nach dieser Einsetzung des Gedächtnissmahls hebt Jesus bei Lukas Vs. 21—23 die Anwesenheit seines Verräthers hervor, ohne die Bezeichnung desselben mitzutheilen. Wissen nun die Apostel nicht, wer von ihnen der Verräther sein soll, so lassen sie sich bei Lukas auch gerade jetzt, nach der feierlichen Einsetzung des Abschiedsmahls in den Rangstreit ein, welcher hier um so mehr das Ungeläuterte ihres Wesens zur Anschauung bringen muss. Die Antwort Jesu geht von dem Ausspruch Matth. 20, 25—28, Mark. 10, 42—45 aus, um die äussere Erniedrigung als die wahre Grösse des Christenthums darzustellen. Jesus selbst ist ja wie ein Dienender unter seinen Jüngern. Diese aber haben ausgeharrt in seinen Anfechtungen [2]), und wie Jesus von dem Vater das Reich erhalten hat, so ertheilt er auch seinen Aposteln die Auszeichnung, an seinem Tische im Reiche Gottes zu essen und zu trinken und auf Thronen die zwölf Stämme Israel zu richten. Diesen ächt jüdischen Vorzug (vgl. Matth. 19, 28) behalten die Zwölfapostel selbst bei dem paulinischen Evangelisten. Nur sind sie hier um so mehr der Versuchung des Teufels ausgesetzt. Der erste Apostel Petrus wird den Hauptbeweis geben, dass der Satan ausgezogen ist, um wie in einem Siebe die Apostel zu schütteln, und erst wenn er sich bekehrt hat, kann er seine Brüder wieder stärken. Unter diesen Gesichtspunct stellt Lukas 22, 31—34 die Vorhersagung der dreimaligen Verleugnung des Petrus. Wird selbst der Glaube eines Petrus wanken, so kommt jetzt überhaupt eine solche Zeit für die Jünger, dass sie im Nothfalle sogar ihr Oberkleid verkaufen sollen, um ein Schwert zu kaufen. Es muss an Jesu noch der prophetische Ausspruch Jes. 53, 12 in Erfül-

1) Es ist mit Recht die Berührung des Lukas mit Paulus 1 Kor. 11, 23—25 in den Einsetzungsworten hervorgehoben worden, namentlich von *Baur* Kanon. Evv. S. 481 f. Auch Paulus führt die Worte so an: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [κλώμενον]. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wie sie bei Lukas Vs. 19 lauten τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Und wie Paulus fortfährt ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, so fährt auch Lukas Vs. 20 fort ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Die Uebereinstimmung ist so gross, dass sie nicht zufällig entstanden sein kann.

2) Ueber πειρασμοί vgl. Gal. 4, 14. Schon Hiob 9, 23 steht מַסָּה (Versuchung) für Leiden. Auch im Brief des Clemens an Jakobus vor den clementin. Homilien c. 2 sagt Petrus von Clemens ὃς ἐν πᾶσι πειρασμοῖς μου κοινωνήσας κτλ.

Digitized by Google

lung gehen, dass er zu den Uebelthätern gerechnet wird; die Weissagung, sofern sie sich auf ihn bezieht, geht jetzt ihrem Ende, ihrer Erfüllung entgegen. Nachdem die Apostel zwei Schwerter aufgewiesen haben, zieht Jesus nach seiner Gewohnheit mit den Jüngern auf den Oelberg (22, 35—39). Hier warnt er die sämmtlichen Apostel noch einmal vor der kommenden Versuchung, und nachdem er sich einen Steinwurf weit von denselben entfernt hat, betet er knieend um das Vorübergehen des Leidenskelchs. Nur Lukas 22, 43. 44 lässt einen Engel zur Stärkung Jesu erscheinen und seinen Schweiss gleich Blutstropfen auf die Erde fliessen. Die Jünger sind indessen sämmtlich vor Trauer eingeschlafen (22, 40—46). Als nun Judas mit einem Haufen ankommt, um durch einen Kuss den Menschensohn zu verrathen, wollen ihn die Jünger mit dem Schwerte vertheidigen, und einer von ihnen haut wirklich dem Knechte des Hohenpriesters das rechte Ohr ab. Jesus missbilligt diese Handlung bei Lukas nur stillschweigend durch Heilung der Wunde [1]), und giebt sich den Feinden, die sich bei seinem täglichen Lehren im Tempel nicht an ihn wagten, mit dem Bewusstsein hin, dass diese Stunde ihrer Obmacht die Gewalt der Finsterniss, des Satan ist (22, 47—53). In dem Hofe des Hohenpriesters erzählt Lukas zuerst die dreimalige Verleugnung des Petrus, welchen nach dem Hahnenschrei auch der Anblick Jesu an die Erfüllung der Vorhersagung erinnert (22, 54—62), dann die Verspottung und Schmähung Jesu (22, 63—65). Erst zuletzt wird das Verhör Jesu vor dem Synedrium mitgetheilt (22, 66—71). Dasselbe versammelt sich, als es Tag geworden ist, und statt der falschen Zeugen bei Matthäus und Markus finden wir hier nur die Anfrage, ob Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, und das Bekenntniss Jesu, welches zur Verurtheilung hinreicht. Vor Pilatus fügen die Juden zu dem messianischen Königthum noch die Beschuldigungen hinzu, dass Jesus das Volk verführe, und die Steuerabgabe an den Kaiser verhindere [2]). Aber auch nachdem Jesus sich für den König der Juden erklärt hat, findet Pilatus keine Schuld an ihm (23, 1—4). Die Nachricht, die er weiter von den Anklägern erhält, dass Jesus aus Galiläa, also aus dem Gebiete des Herodes stamme, giebt dem Statthalter, wie nur Lukas 23, 5—12 erzählt, Veranlassung, Jesum zu dem gerade

1) Vgl. *Volckmar* Ev. Marcions S. 70 f., meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 239 f.

2) Sollte der durch mehrere Hss. bestätigte Text von Luk. 23, 2 bei Marcion ächt und ursprünglich sein, so würden die Juden hier sagen: Τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι, καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. Eine Entscheidung wird sich kaum erreichen lassen, vgl. *Volckmar* Ev. Marcions S. 90, meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 241 f. Nimmt man den Text Marcions als ursprünglich an, so bezieht sich die Anklage der Juden zunächst auf die Verführung des jüdischen Volks an und für sich, welches Jesus von dem Gesetze abwendete (vgl. die ursprüngliche LA. von Luk. 16, 17), dann auf das Verhältniss zu dem römischen Kaiser, dessen Ansehen durch die Behauptung messianischer Königswürde untergraben werde, endlich überhaupt auf den Anklang, welchen Jesus zwar nicht bei erfahrenen Männern, wohl aber bei den Weibern und der Jugend finde.

Digitized by Google

in Jerusalem anwesenden Tetrarchen zu schicken. Dieser freut sich anfangs, Jesum zu sehen, von welchem er schon so viel gehört hat (vgl. 4, 9), auch erwartet er ein Zeichen von ihm. Als aber Jesus auf alle seine Worte keine Antwort giebt, schickt er ihn mit dem Spotte einer glänzenden Kleidung an den Statthalter zurück. Pilatus betheuert vor dem Volk und seinen Obern noch einmal seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu, an welchem auch Herodes nichts des Todes Würdiges gefunden habe. Er schlägt vor, Jesum nach einer Geisselung zu entlassen, da er den Juden am Feste einen Gefangenen frei geben musste. Die Juden verlangen aber vielmehr die Freilassung des Aufrührers Barabbas (22, 13—19). Trotz des stürmischen Verlangens nach der Kreuzigung Jesu macht Pilatus noch einen dritten Versuch, Jesum, an dem er keine Todesschuld findet, mit einer Geisselung zu entlassen (23, 20—23). Erst als diese drei (dem Lukas eigenthümlichen) Versuche fehlgeschlagen sind, giebt der römische Statthalter Jesum seinen jüdischen Feinden preis (23, 24. 25). Um so mehr erscheint der Kreuzestod Jesu als die eigentliche Schuld der Juden.

Bei der Darstellung der Kreuzigung lässt Lukas 23, 26—56 gleichfalls seine Eigenthümlichkeit vielfach hervortreten. Hierher gehört schon die Anrede Jesu an die Weiber, welche ihm weinend nachfolgen (Vs. 28—31). Den Töchtern von Jerusalem wird das künftige Verderben dieser Stadt vorgehalten. Ferner bittet Jesus bei Lukas Vs. 34 für die Feinde, die ihn an das Kreuz schlagen, weil sie nicht wissen, was sie thun. Erst nach der Verspottung des Volks (Vs. 35), bei welcher die Beziehung auf die Aussage der falschen Zeugen (Matth. 27, 40, Mark. 15, 29) fehlen musste, erzählt Lukas die Verhöhnung der Soldaten, welche ihm in diesem Sinne Essig darreichen und den jüdischen in griechischer, römischer, hebräischer Sprache an das Kreuz angeschlagenen Königstitel erwähnen (Vs. 36—38). Ferner weicht Lukas von seinen Vorgängern (Matth. 27, 34, Mark. 15, 32) darin ab, dass er von den beiden Verbrechern, in deren Mitte Jesus gekreuzigt wird (Vs. 32. 33), nur Einen den Christus, der sich selbst nicht einmal helfen kann, lästern lässt, während der andre im Bewusstsein seiner Schuld und der Unschuld Jesu diese Lästerung rügt. Bezeugt derselbe schon hierin seine Reue, so spricht er gar noch weiter seine gläubige Gesinnung in den Worten aus: „Gedenke meiner, Herr, wenn du in deinem Reiche gekommen sein wirst". Jesus verheisst demselben, dass er schon heute mit ihm in dem Paradiese, dem unterirdischen Aufenthaltsorte der Frommen [1]), sein wird (Vs. 39—43). Endlich, nachdem von der sechsten bis zur neunten Stunde die Erde verdunkelt, der Vorhang des Tempels zerrissen ist, verscheidet Jesus bei Lukas nicht wie bei Matthäus (27, 46) und Markus (15, 34) mit dem Ausruf der Gottverlassenheit, sondern mit dem Ausruf der Gottergebenheit, indem er in die Hände des Vaters seinen Geist befiehlt (Vs. 46). Als Zeugen der Kreuzigung giebt Lukas Vs. 48. 49

1) Zur Sache vgl. den Schooss Abrahams 16, 22 f., und über die jüdische Vorstellung eines unterirdischen Paradieses das Buch Henoch 22, 9 f., *Gfrörer* Jahrh. des Heils II, S. 42 f.

Digitized by Google

ausser dem Volke und den galiläischen Weibern noch alle Bekannten Jesu an. Joseph von Arimathia legt den Leichnam in ein noch ungebrauchtes Grab. Die Weiber sehen das Grab, kaufen Spezereien, aber ruhen am Sabbat wegen des Gebots.

3. Die Auferstehung Jesu Cap. 24.

Der Auferstehungsbericht des Lukas schliesst sich schon darin an Markus an, dass die Weiber, als sie zum Grabe kommen, den Stein abgewälzt finden; aber es sind bei Lukas zwei Engel (statt des einzigen bei Markus), welche die Weiber auf die Auferstehung hinweisen, und zwar mit ausdrücklicher Rücksicht auf die Vorhersagung Jesu in Galiläa (9, 22. 44), die freilich zunächst nicht an die Weiber, sondern an die Apostel gerichtet war. So bringen die Weiber die erste Kunde zu den Aposteln, welche gleichwohl noch nicht glauben. Nur Petrus läuft zu dem Grabe, sieht die Binden da liegen und wundert sich über das Geschehene (Vs. 1—12). Eine persönliche Erscheinung des Auferstandenen wird erst den beiden Jüngern ausserhalb des Apostelkreises zu Theil, welche nach Emmahus wandeln. Jesus gesellt sich zu den Wandernden, ohne von ihnen erkannt zu werden, und als sie von dem Tode desjenigen, von welchem sie die Befreiung Israels (vgl. 2, 38) erwartet hatten, von den letzten Erfahrungen der Weiber und einiger Jünger reden, weist der Unbekannte sie auf die von Moses und den Propheten vorhergesagte Nothwendigkeit des Leidens Christi hin. In Emmahus, wo sie ihn zurückhalten, erkennen sie den Meister und können nun dieses Ereigniss den versammelten Jüngern mittheilen, unter welchen auch Simon (vgl. 1 Kor. 15, 5) den Herrn schon gesehen hat (Vs. 13—35). Als sie noch reden, tritt der Auferstandene in ihre Mitte mit dem Friedensgruss, zeigt den Jüngern seine Hände und Füsse, um sie zu überzeugen, dass sie keinen körperlosen Geist vor sich sehen, ja er isst zu diesem Zwecke vor ihren Augen (Vs. 36—43). Er eröffnet ihnen sodann das Verständniss der Schrift über die Nothwendigkeit seines Leidens und seiner Auferstehung, deren Ziel die von Jerusalem zu allen Heiden fortgehende Predigt der Busse und Sündenvergebung in seinem Namen ist [1]). Er verspricht ferner den Jüngern, welche Zeugen von allem diesem sind, die Verheissung des Vaters, den heiligen Geist, welcher als eine Kraft aus der Höhe in Jerusalem auf sie herabkommen wird (Vs. 44—49). Dann führt er sie nach Bethanien, wo er die Jünger segnet und gen Himmel fährt. Dieselben können freudig nach Jerusalem zurückkehren und im Tempel fortwährend Gott preisen (Vs. 50—53). Mit der Einsicht in die Nothwendigkeit des Leidens und der Auferstehung ist die Er-

1) Es ist beachtenswerth, dass Lukas hier die beiden nach Emmahus wandelnden Jünger vor den Aposteln auszeichnet. Ihnen werden nicht nur zuerst die Augen geöffnet, um Jesum zu erkennen, die Schrift zu verstehen; sondern sie glauben auch sogleich an die Auferstehung, während Jesus die Apostel erst durch Aufweisung seiner Hände und Füsse, ja durch leibliches Essen vor ihren Augen von seiner Auferstehung überzeugen muss, so dass sie hinterher die Schrift verstehen können. Nur ganz beiläufig wird Vs. 34 die Erscheinung des Auferstandenen berührt, welche Petrus nach 1 Kor. 15, 5 schon vor den übrigen Aposteln erfuhr.

Digitized by Google

ziehung der Jünger abgeschlossen, und wenn sie noch die Kraft des Geistes von oben erhalten haben, können sie den apostolischen und evangelischen Beruf antreten.

Blicken wir auf den ganzen Abschnitt Luk. 19, 29—24, 53 zurück, so hängen hier fast alle Abweichungen des Lukas von Matthäus und Markus so wesentlich zusammen, dass sich nirgends die Nöthigung aufdrängt, eine andre Quellenschrift des Evangelisten anzunehmen. Nur darf man auch die Möglichkeit einer solchen Quelle bei solchen Zügen, wie die Sendung Jesu zu Pilatus u. dergl., nicht von vorn herein ausschliessen. Und der Einfluss der paulinischen Briefe lässt sich Luk. 22, 19 f. gar nicht verkennen.

II. Ergebniss über das Lukas-Evangelium.

Gilt es, die Untersuchung des Inhalts unsers Evangelium zu einem Gesammtergebniss über seine Beschaffenheit und Entstehung zusammenzufassen, so kommt hauptsächlich Folgendes in Betracht. Es ist 1) die schriftstellerische Beschaffenheit, 2) der dogmatische und kirchliche Standpunct des Lukas-Evangelium zu bestimmen, woran sich 3) die Frage über Ort und Zeit seines Ursprungs schliesst.

1. Die schriftstellerische Beschaffenheit.

Der Gang unsrer Untersuchung hat das Vorwort des Evangelisten merkwürdig bestätigt. Es müssen allerdings schon viele Versuche evangelischer Geschichtschreibung unserm Evangelium vorangegangen sein, weil es den Gebrauch von mindestens drei Quellenschriften verräth. Ein grosser Theil des Inhalts ist aus den kanonischen Evangelien des Matthäus und des Markus entnommen, und eine weitere Nachweisung dieser Abhängigkeit ist kaum nöthig, da sie sich in allen einzelnen Berührungspuncten ergeben hat. Selbst die Abhängigkeit des Lukas von Markus, welche noch am meisten bezweifelt wird, lässt sich nicht verkennen. Dazu kam aber in dem eigenthümlichen Abschnitt 9, 51—19, 28 noch eine dritte, sonst nicht erhaltene Quellenschrift hinzu, deren Haupteigenthümlichkeit ebensowohl die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins, als auch die Bildung eines neuen, über das streng jüdische Gebiet hinausgehenden Jüngerkreises war. Es steht der Annahme nichts im Wege, dass aus ihr auch die eigenthümlichen Züge des Markus stammen, welche weder aus Matthäus, noch aus der mündlichen Ueberlieferung, noch aus der schriftstellerischen Freiheit dieses Evangelisten abgeleitet werden konnten. Nur wissen wir eben nicht genau, wie Vieles Lukas aus dieser Quelle entlehnte, weil wir sie nicht mehr haben, ja selbst ihren Titel (ein petrinisches Evangelium?) nur vermuthungsweise bestimmen können. Es ist derselbe Fall, wie in der Apostelgeschichte unsers Evangelisten, wo uns gleichfalls Spuren eines alten, verloren gegangenen Reiseberichts von einem Gefährten des Paulus begegnen [1]).

---

1) Vgl. namentlich *Zeller*, Theol. Jahrb. 1851, S. 457 f. über die Ab-

Digitized by Google

Ist das Lukas-Evangelium eben desshalb, weil wir hier noch deutlich die Spuren benutzter und mehr oder weniger aufgenommener Quellenschriften unterscheiden können, nicht schlechthin ein Werk aus Einem Guss, so kann man ihm doch kein grösseres Unrecht thun, als wenn man es im Ganzen für ein blosses Sammelwerk erklären wollte. Im Gegentheil verräth Lukas auch im Verhältniss zu seinen Quellenschriften deutlich den Einfluss seiner paulinischen Grundansicht. Es ist ja nicht zufällig, dass Lukas die schärfsten Spitzen des bei Matthäus (5, 17 f. 10, 5. 6. 23. 15, 21 f.) sich äussernden Judaismus entweder ganz vermeidet oder durch eine geschickte Wendung abbricht (vgl. Luk. 6, 46. 12, 3. 13, 26 f. 16, 17). So ist im Ganzen nur selten durch die Abhängigkeit von den ältern Quellenschriften ein innerer Widerspruch in diese evangelische Geschichte gekommen, wie 4, 2. 23, wenn man auch in dem Abschnitt 14, 25—18, 14 die Fugen der Bearbeitung noch deutlich erkennt, 18, 8 eine ältere Eschatologie, 13, 16. 19, 9 eine nicht paulinische Auffassung der Abstammung von Abraham bemerkt. Solche Züge sind jedoch in Vergleichung mit dem durchgreifenden Unterschied der beiden Bestandtheile des Matthäus-Evangelium nur untergeordnete Einzelheiten, welche gegen die kunstvolle Einheit des Evangelium kaum in Anschlag kommen können. Auch der dem Evangelisten aus ältern Schriften zugekommene und zum Theil (wie bei der levitischen Verwandtschaft der Maria 1, 36) durch die paulinische Ueberlieferung ergänzte Stoff der evangelischen Geschichte ist meistens so eigenthümlich verarbeitet, dass er sich mit dem Freigeschaffenen zu der Einheit eines Ganzen zusammenschliesst.

In der Geburts- und Kindheitsgeschichte (1, 5—2, 52) überwiegt der schöpferische Geist des Evangelisten durchaus über den aus schriftlichen und mündlichen Quellen entlehnten Stoff, so dass sich hier die innere Eigenthümlichkeit des Lukas sehr rein ausdrückt. Folgt derselbe bei dem Auftreten des Täufers (3, 1—22) wieder mehr seinen Vorgängern, so beginnt er doch das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa in ganz eigenthümlicher Weise (3, 23—38), und in dem ganzen Abschnitt 4, 1—9, 50 sind ungeachtet aller Abhängigkeit von Matthäus und Markus solche Erzählungen wie Luk. 4, 16—30. 5, 1—11. 6, 12—49. 7, 36—50 die schlagendsten Beweise für die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Lukas, welcher auch im Einzelnen die überwiegende Erfolglosigkeit der auf das jüdische Gebiet beschränkten Wirksamkeit Jesu andeutete. An diese Darstellung des Auftretens auf rein jüdischem Gebiet schliesst sich der Abschnitt von der Reise Jesu nach Jerusalem 9, 51—19, 28 ungeachtet der auch hier nachweisbaren Grundlage einer ältern Quellenschrift sehr innig an, da er uns äusserlich und innerlich die Verbreitung des Christenthums

---

schnitte Apostg. 16, 10—18. 20, 1—16. 21, 1—17. 27, 1—28, 16. Freilich hat neuestens *Lekebusch* (Composition u. Entstehung der Apostelgesch. Gotha 1854) sehr angelegentlich die Identität des sogenannten „Wir-Referenten" mit dem Verfasser der Apostelgeschichte nachzuweisen gesucht, aber schwerlich überzeugend, da das „Wir" des Augenzeugen gar zu unvermittelt eintritt und aufhört. Es findet sich vielleicht noch eine Gelegenheit, auf die Quellen der Apostelgeschichte näher einzugehen.

Digitized by Google

über die Grenzen des reinen Judenthums vorführt. Sehen wir im Unterschied von den ältern Bestandtheilen besonders auf die eigenen Zuthaten des Evangelisten, so ist ihr Hauptzweck der Gegensatz des Christenthums gegen alles jüdische Wesen, sei es ausserhalb des Christenthums, oder in dasselbe eingedrungen, welchen Jesus in einer Reihe von Reden (13, 23—14, 24. 15, 1—32. 16, 14—19. 27—31. 17, 20—37. 18, 9—14. 19, 11—28) in seiner ganzen Schärfe durchführt, woneben auch einer Ueberhebung der zwölf Apostel vorgebeugt wird (17, 5—10). Auch in den letzten Schicksalen Jesu ist der übernommene geschichtliche Stoff mit den eigenthümlichen Zuthaten des Evangelisten zu einer innern Einheit verschmolzen. Unterliegt Jesus äusserlich durch den sehr nachdrücklich hervorgehobenen Hass des herrschenden Judenthums, so sagt er doch gleich anfangs bestimmt das Strafgericht vorher, welches durch die Zerstörung von Jerusalem über das ganze jüdische Volk ergehen musste (19, 40—44. 21, 20 f. 23, 28 f.). Muss das Judenthum für seine Schuld bestraft werden, so reisst sich auch das Christliche immer weiter von allem Jüdischen los, um eine selbständige Gemeinde bilden zu können. Die Grundlage derselben ist die von dem jüdischen Paschamahl wohl unterschiedene Eucharistie (22, 19 f.). Und stehen die Zwölfapostel selbst bei dem Abschiedsmahl noch auf einer so niedrigen Stufe, dass sie sich über den Vorrang streiten (22, 24 f.), werden sie auch im Reiche Christi nur die zwölf Stämme Israels richten (22, 30), wird selbst Simon Petrus seinen Meister dreimal verleugnen (22, 31 f.), während ein mit Jesu gekreuzigter Verbrecher den Glauben an Jesum bekennt (23, 42): so werden doch durch die Erscheinungen des Auferstandenen zunächst zwei Jünger ausserhalb des Apostelkreises, dann die Apostel selbst von der Schriftnothwendigkeit des Leidens Jesu überzeugt und befähigt, den göttlichen Geist zu empfangen. Mit dieser Aussicht auf die Gründung einer eigenen christlichen Gemeinde schliesst das Evangelium des Lukas passend ab.

2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct des Evangelisten.

Je mehr das Lukas-Evangelium im Ganzen und Grossen eine durchgearbeitete Einheit ist, desto deutlicher lässt es auch seinen Paulinismus hervortreten, und je mehr wir den aus den Quellen aufgenommenen Stoff von der Verarbeitung und den Zuthaten des Evangelisten unterscheiden, desto weniger haben wir Grund, die Reinheit und Aechtheit dieses Paulinismus zu schmälern. Die auffallende Schwankung der neuern kritischen Schule über den Paulinismus dieses Evangelium hat hauptsächlich darin ihren Grund, dass man über sein Verhältniss zu ältern Quellenschriften nicht in's Klare gekommen war.

Der Paulinismus ist nach seiner negativen Seite der entschiedenste Gegensatz gegen den *Judaismus*. Wie scharf ist dieser Gegensatz bei Lukas! Der Zustand des Judenthums ist ja Finsterniss und Todesnacht (1, 79), geistige Blindheit, Splitterrichten u. s. w. (6, 39 f.), ungestörte Herrschaft der Dämonen, welche auf diesem Gebiet ganz eingebürgert sind (11, 21 f.), ferner geistige Blindheit, welche bei

Digitized by Google

dem hellsten Lichte nicht sehen kann (11, 33 f.). Das jüdische Volk ist der unfruchtbare Feigenbaum, welchem nur noch eine Frist der Besserung gestattet wird (13, 6 f.). Obgleich Jesus für den Thron Davids bestimmt ist (1, 32 f. 69), so ist ihm doch in der prophetenmörderischen Hauptstadt des jüdischen Volks der Untergang bestimmt (13, 33 f.), und je mehr er selbst nach seiner Auferstehung auf jüdischer Seite den verstocktesten Unglauben findet (16, 31), desto mehr wird er einst seine Volks- und Zeitgenossen von der Thür des Gottesreichs abweisen (13, 24 f.). Das göttliche Strafgericht über die Juden beginnt hauptsächlich mit der Zerstörung von Jerusalem (13, 35. 19, 27. 41—44. 21, 20 f. 23, 28 f.). Sie haben ja im Ganzen und Grossen das ihnen zuerst angebotene Christenthum verschmäht, welches nur bei den verachteten niedern Volksschichten einige Anerkennung fand (14, 21. 15, 1), ja sie sind eigentlich allein an der Kreuzigung schuldig (23, 1 f.). Daher hebt Lukas 7, 1 f. im Gegensatz gegen den jüdischen Hochmuth so nachdrücklich die Demuth und den Glauben des heidnischen Hauptmanns zu Kapernaum hervor, aber auch die Liebe und den Glauben einer Sünderin (7, 36 f.), die Bussfertigkeit eines Zöllners (18, 9 f.), den Glauben eines reuigen Verbrechers (23, 40 f.), die Menschenliebe und Barmherzigkeit eines Samariters (10, 33 f.), ja auch die Dankbarkeit eines geheilten Samariters (17, 12 f.), die Sinnesänderung des Zöllners Zakchäus (19, 8 f.), wenn die letzten Stücke nicht vielmehr schon seinen Quellenschriften angehören. Wie das Neue des Christenthums sich nicht verträgt mit dem Alten des jüdischen Wesens (5, 36), so hat es von Anfang an die Bestimmung, sich über die Grenzen des Judenthums hinaus zu verbreiten. Bezieht sich die Erlösung auch zunächst auf das Volk Israel, so geschieht doch diese Verherrlichung Israels von vorn herein vor allen Völkern und zur Erleuchtung der Heiden (2, 31. 32). Es ist daher der innere Trieb des Christenthums, der Heidenwelt seine Segnungen zuzuwenden (4, 25 f.), es ist der göttliche Rathschluss, das Höchste nicht den Weisen und Verständigen des Judenthums, sondern den Kindern des Heidenthums zu offenbaren (10, 21). Und erst, wenn das Christenthum in das weite Gebiet des Heidenthums übergegangen ist, tritt es aus der Dunkelheit in das Licht, aus den Gemächern in die freie Oeffentlichkeit heraus (12, 3). In das christliche Gottesreich sollen viele Heiden anstatt der meisten Juden eintreten (13, 28 f.) und berufen werden (14, 23). Das Heidenthum soll als des ewigen Vaters verlorenes Kind durch das Christenthum wieder in das väterliche Haus zurückgeführt werden (15, 11—32). Die Predigt des Evangelium, welche in Jerusalem beginnt, soll also zu allen Heiden übergehen (24, 47). Wie könnte das Christenthum aber in dieser Weise von den Heiden anerkannt werden, wenn es das Joch des Gesetzes noch beibehielte! Der Antijudaismus unsers Evangelium schliesst sich erst in seinem ächt paulinischen *Antinomismus* vollständig ab. Das Gesetz und die Propheten verlieren ihre Geltung vollständig, seit das Evangelium des Gottesreichs die gewaltige Macht der Zeit geworden ist und die Worte Christi in unverbrüchlicher Geltung an die Stelle des Gesetzes getreten sind (16, 16. 17).

Digitized by Google

Es ist aber nicht bloss das ungläubige Judenthum, sondern auch der *innerchristliche Judaismus*, welchem unser Evangelium in ächt paulinischer Weise entgegentritt. Es kennt ja ein christliches Bekenntniss, welches die Gebote Christi nicht thatsächlich erfüllt (6, 46), und je inniger das Judenchristenthum mit der alleinigen Anerkennung der zwölf Apostel zusammenhing, desto weiter dehnt unser Evangelist in Vergleichung mit seinen Vorgängern die ungünstige Darstellung derselben aus. Die zwölf Apostel bedürfen der Warnung vor unberechtigtem Dünkel (8, 18), vor Zurückhaltung der bessern Einsicht (12, 1 f. 47 f.). Wie die drei hervorragenden Zwölfapostel bei der Verklärung Jesu schlaftrunken sind, so dass Petrus nicht immer weiss, was er redet (9, 32. 33), so giebt Johannes einen Beweis seiner Unduldsamkeit (9, 49) und mit seinem Bruder Jakobus zusammen einen Beweis seines glühenden Zorneifers (9, 54). Mit besonderm Nachdruck hebt Lukas 17, 5—10 hervor, wie schwach noch der Glaube der Apostel ist, und wie wenig sie Grund haben, auf die Erfüllung des Aufgetragenen Ansprüche zu gründen. Wie sie die Eröffnungen ihres Meisters über sein bevorstehendes Leiden gar nicht begreifen (9, 45. 18, 34), so streiten sie sich noch bei dem Abschiedsmahl um den äussern Vorrang (22, 24 f.), schlafen während des Seelenkampfs Jesu (22, 45 f.) und können von seiner Auferstehung und ihrer Nothwendigkeit erst durch den sinnlichen Augenschein überzeugt werden (24, 40 f.). Namentlich in dem letzten Falle stehen sie zwei andern Jüngern weit nach, und je weniger das Christenthum auf die Grenzen des Judenthums beschränkt werden darf, desto weniger bedeutet die ihnen 22, 30 verheissene Auszeichnung, die zwölf Stämme Israels zu richten, desto mehr entspricht der andre Jüngerkreis, dessen Bestimmung die Predigt des Evangelium auf nicht-jüdischem Gebiete ist, dem wahren Wesen des Christenthums.

Aber nicht bloss im Gegensatz gegen den ausser- und innerchristlichen Judaismus, sondern auch in dem eigenen Gedankenkreise legt das Lukas-Evangelium seinen reinen Paulinismus dar. Es ist ja ächt paulinisch, wie Luk. 1, 72 (vgl. Apg. 3, 25) die den Vorfahren der Juden gegebene Verheissung als ein göttliches Bündniss aufgefasst wird (vgl. Gal. 3, 15 f.), wenn 10, 30 f. in dem Begriffe des Nächsten alle Volksunterschiede aufgehoben werden (vgl. Gal. 3, 28. Röm. 10, 12). Und ist der Mittelpunct der ganzen paulinischen Theologie das an den christlichen Glauben geknüpfte Bewusstsein der Rechtfertigung vor Gott, so lässt auch unser Evangelium das Ungenügende der Werkgerechtigkeit und die Nothwendigkeit gläubiger Hingabe an Christus deutlich durchblicken (10, 41. 42. 17, 5—10), ja den Zusammenhang des Schuldbewusstseins mit der Rechtfertigung bestimmt hervortreten (18, 13. 14). Um so höher ist bei Lukas in ächt paulinischer Weise die Bedeutung des heiligen Geistes gefasst, dessen Ertheilung der Hauptgegenstand des christlichen Gebets ist (11, 2) und das Verhältniss des himmlischen Vaters zu seinen irdischen Kindern bezeichnet (11, 13). Er wird vor jüdischen und heidnischen Behörden den Christen das Wort führen (12, 12); erst mit der allgemeinen Ertheilung dieses heiligen Geistes, welcher vorher nur aus vereinzelten Propheten

Digitized by Google

redete (1, 67. 2, 27. 28), beginnt die Stiftung der christlichen Gemeinde (24, 49). Ist also der Geist die wirkliche Vermittelung zwischen Gott und den Gläubigen, so ist er auch das Wesentliche des Gottesreichs (11, 2), dessen eigentliches Gebiet die Innerlichkeit des Bewusstseins ist (17, 21). Je mehr sich der Geist hier in seiner reinen Innerlichkeit sammelt, desto mehr konnte sich dieser paulinische Idealismus auch mit der strengen Welt- und Güterentsagung befreunden, welche ihm in einer ältern Quellenschrift so nachdrücklich empfohlen vorlag (12, 15 f. 33 f. 14, 25 f. 16, 1 f. 19 f.). Es ist nur eine sehr nahe liegende Fortbildung des paulinischen Idealismus, wenn wir Luk. 7, 47 einen so innigen Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung und der Liebe finden, welche auch nach Paulus die Vollendung des Glaubenslebens ist, dass die wahre Liebe ebensowohl das sichere Kennzeichen der schon geschehenen Sündenvergebung, als auch die nothwendige Folge derselben ist. Und ist der Geist der Mittelpunct des christlichen Gottesreichs, so ist er auch das eigentlich Wesenhafte und Bedeutsame in der Person Jesu. Die Gottessohnschaft Christi steht in dem innigsten Zusammenhang mit dem heiligen Geiste, sofern Jesus schon als Erzeugniss desselben Sohn Gottes heisst (1, 35), und sofern dieser Geist, dessen Lästerung nicht vergeben werden kann, ihm in seinem Berufe einwohnt (12, 10). Es ist daher nicht zufällig, dass der lukanische Christus sich so oft im Gebet aus der Aussenwelt zurückzieht, um sich in sein durch den Geist vermitteltes Verhältniss zu Gott zu vertiefen (3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1), welches schon dem zwölfjährigen Knaben als sein wahrer Beruf erschien (2, 49). Endlich liegt auch darin eine ächt paulinische Ansicht von der Bedeutung des Erlösungstodes, von welchem Moses und Elias bei ihrer Erscheinung reden (9, 31), dass auf die prophetischen Weissagungen desselben in der Schrift des Alten Testaments wiederholt so grosses Gewicht gelegt wird (18, 31. 22, 37. 24, 25. 27. 44. 46), dass dieser Tod als die eigentliche Bestimmung Jesu erscheint (22, 22). Nimmt man noch dazu die nähere Berührung mancher Stellen mit den paulinischen Briefen [1]), so kann man über den reinen Paulinismus dieses Evangelium nicht zweifelhaft sein, wenn man nur nicht die eigenthümliche Dialektik des Apostels und die individuelle Durchführung seines Princips von dem Evangelisten erwartet [2]).

1) Luk. 20, 38 vgl. Röm. 14, 8, Luk. 22, 18 f. vgl. 1 Kor. 11, 23 f., Luk. 24, 34 vgl. 1 Kor. 15, 5.

2) Die neuere Kritik, welche seit *Zeller*'s Abhandlung (Theol. Jahrb. 1843, S. 59 f.) die dogmatische Eigenthümlichkeit des Lukas-Evangelium immer schärfer in's Auge gefasst hat (vgl. *Schwegler* Nachapost. Zeit. II, S. 41 f., die Schriften des sächsischen Anonymus über die Evangelien u. *Ritschl*'s über das Ev. Marcions, *Baur* Kanon. Evv. S. 427 f., *Volckmar* Theol. Jahrb. 1850, S. 213 f., *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f. u. s. w.), ist immer mehr dazu gedrängt worden, die anfangs behauptete vermittelnde Stellung des Lukas zwischen Paulinismus und Judaismus zu Gunsten seines reinen Paulinismus aufzugeben. Namentlich hat *Volckmar* diese Ansicht mit allem Recht, und wie man auch aus den Entgegnungen (z. B. von *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f.) sieht, mit Erfolg verfochten. Wir dürfen uns für dieselbe besonders auf die obige Auffassung der Geburts- und Kindheitsgeschichte und auf die Nachweisung einer ältern Quellenschrift berufen, aus

Digitized by Google

3. Ort und Zeit der Abfassung.

Das Lukas-Evangelium enthält an sich gar kein bestimmtes Merkmal des Ortes seiner Entstehung. Es ist daher den verschiedensten Vermuthungen die Thür geöffnet. Die neuere Kritik hat sich meistens für Rom entschieden, namentlich mit Rücksicht auf die Apostelgeschichte desselben Verfassers, deren römischer Ursprung allerdings sehr wahrscheinlich ist [1]). Für diese Annahme kann man den starken Gebrauch des gewiss zu Rom entstandenen Markus-Evangelium anführen, ferner die Art, wie von Pilatus die Schuld des Todes Jesu möglichst abgelehnt wird. Aber beweisen lässt sich dieselbe freilich nicht, und so kann *Köstlin* die beiden zusammen gehörenden Schriften in dem hellenischen Kleinasien verfasst werden lassen [2]). Man könnte auch mit einer alten Ueberlieferung an Achaja oder Macedonien denken. In jedem Falle entstand dieses Evangelium ausserhalb Palästina auf heidenchristlichem Gebiete.

Bestimmteres lässt sich über die Zeit der Abfassung aussagen. Steht die Benutzung des Markus-Evangelium durch unsern Evangelisten fest, so kann derselbe unmöglich vor dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts geschrieben haben. Da das Lukas-Evangelium wegen des Gebrauchs, welchen Marcion von ihm machte, jedenfalls schon um 130 vorhanden und verbreitet gewesen sein muss, so wird man es allerdings in die Jahre 100—110 setzen müssen. Diese Abfassungszeit ergiebt sich auch aus dem Evangelium selbst. Wie der Evangelist in seinen Angaben über die römische Reichsschatzung 2, 1 und über die Tetrarchie des Lysanias 3, 1 nach aller Wahrscheinlichkeit einen spätern, den Ereignissen ziemlich fern stehenden Standpunct verräth, so setzt er nicht bloss die Verbreitung des Evangelium in der Heidenwelt (12, 13), sondern auch den Märtyrertod mehrerer Apostel (21, 13) und die Zerstörung von Jerusalem als bereits seit längerer Zeit erfolgt voraus. Der lukanische Christus weissagt 19, 43. 44 genau die Belagerung und Zerstörung von Jerusalem, 21, 20—24 ausserdem noch die Zerstreuung der jüdischen Gefangenen in der Heidenwelt und die Besitznahme von Jerusalem durch Heiden, welche solange dauert, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Und lassen noch Matthäus und Markus die Wiederkunft Christi bald auf den Ausgang des jüdischen Kriegs folgen, so wehrt Lukas die Erwartung einer so nahen Aufeinanderfolge ausdrücklich ab (21, 9), obgleich er noch das mit Jesu gleichzeitige Geschlecht die ganze Erfüllung erleben lässt (21, 32). Offenbar schrieb der Evangelist während der Dauer der καιροὶ ἐθνῶν, der heidnischen Besitz-

---

welcher die schroffsten Aeusserungen der Welt- und Güterverachtung stammen. Die letztern Aeusserungen haben ja übrigens auch bei Paulus (1 Kor. 7, 29 f. 2 Kor. 6, 10) Anknüpfungspunkte (vgl. *Ritschl* altkathol. Kirche S. 56 f.). Freilich ist der Paulinismus des Lukas nicht so extrem und fanatisch, wie der sächsische Anonymus behauptete.

1) Vgl. besonders *Zeller* Theol. Jahrb. 1850, S. 360, mit welchem neuestens auch *Lekebusch* (Composition u. Entstehung der Apostelgesch., Berlin 1854, S. 430 f.) vollkommen übereinstimmt.

2) Synopt. Evv. S. 294 f.

Digitized by Google

nahme von Jerusalem (21, 24), und erst im Anfang des zweiten Jahrhunderts ist es begreiflich, dass er die anfangs so nahe geglaubte Wiederkunft Christi in eine unbestimmtere Ferne zurückweist (17, 20 f. 21, 34 f.). Auf dieselbe Zeit der Abfassung werden wir auch durch die Apostelgeschichte hingewiesen [1]).

Kann das Lukas-Evangelium frühestens am Ende des ersten Jahrhunderts verfasst sein, so wird es auch fraglich, ob wir als den Verfasser, welcher sich selbst nicht nennt, nach der kirchlichen Ueberlieferung den Lukas ansehen dürfen. Von Lukas wissen wir aus dem Briefe des Paulus an Philemon Vs. 24, dessen Aechtheit bis jetzt noch nicht widerlegt ist, dass er ein Gefährte des Paulus in seiner Gefangenschaft war, er wird Koloss. 4, 24 als Arzt und 2 Tim. 4, 11 als einziger Gefährte des gefangenen Apostels genannt. Der Erste, welcher die später allgemein angenommene Annahme bestimmt vorträgt, dass dieser Lukas das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte verfasste, ist Irenäus (adv. haer. III, 1, 1. 14, 1). Wenn Irenäus nun aber diese Meinung besonders auf die Abschnitte der Apostelgeschichte stützt, in welchen ein Reisegefährte des Paulus erzählend auftritt, so spricht dieser Umstand eher für das Gegentheil. Allerdings rührt der Reisebericht, welcher zum Theil in die Apostelgeschichte aufgenommen ist, nach aller Wahrscheinlichkeit von Lukas her; aber ebenso sicher ist es auch, dass der Verfasser dieses Reiseberichts von dem der Apostelgeschichte verschieden ist. Ist es nun aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich, dass die kirchliche Ueberlieferung den richtigen Verfasser getroffen haben sollte, muss man vielmehr bei der Unbestimmtheit eines paulinischen Heidenchristen stehen bleiben, *so kann hier doch von Aechtheit oder Unächtheit gar nicht die Rede sein,* weil der Verfasser sich gar nicht näher bezeichnet hat, und es würde ein sehr unprotestantisches Festhalten an dem kirchlich Ueberlieferten sein, wenn man die Abfassung durch Lukas der wissenschaftlichen Forschung vorschreiben wollte [2]). Hier wenn irgendwo ist der Name des Verfassers völlig gleichgültig, da sein Werk die erste ächt paulinische Darstellung der evangelischen Geschichte bleibt, mag es nun von Lukas oder von einem andern ausgezeichneten paulinischen Christen abgefasst worden sein. Hatte das Evangelium ursprünglich nur den Zweck einer dem Theophilus gewidmeten Privatschrift, so erwarb es sich doch durch die Reinheit seines besonnenen Paulinismus alsbald in weitern Kreisen kirchliche Geltung. Und erfuhr es in der gnostischen Zeitbewegung eine eigenthümliche Bearbeitung durch den ultrapaulinischen Marcion, so ist doch bei Marcion in einzelnen Fällen noch seine ursprüngliche Gestalt erhalten, während der kanonische Text von einigen bedeutenden Textänderungen nicht frei ist, deren Hauptzweck

1) *Zeller* setzt dieselbe in die Zeit zwischen 110 und 125 oder auch 130, Theol. Jahrb. 1851, S. 381 f.

2) Mit Recht ist daher *de Wette* (Einl. in d. N. T. S. 190) bei der unbestimmten Annahme stehen geblieben, dass der Verfasser ein Pauliner war. Auf einen Heidenchristen weist auch die Art hin, wie Lukas 23, 51 von einer πόλις τῶν Ἰουδαίων spricht, vgl. Apg. 23, 12. 20. 27, auch Luk. 7, 3.

Digitized by Google

die Ausschliessung des gnostischen Gebrauchs evangelischer Aussprüche ist [1]). Geht nun das Lukas-Evangelium der gnostischen Zeitbewegung offenbar vorher, in welcher es auf beiden Seiten benutzt und mehr oder weniger bearbeitet wurde, so fragt es sich, ob uns der weitere Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung nicht tiefer in die Hitze der gnostischen Bewegungen hineinführen sollte.

1) Spätere Aenderungen sind hauptsächlich die Hinzufügung von Luk. 5, 39. 21, 18, die Abänderung von Luk. 10, 21. 22. 11, 2. 13, 28. 16, 17. 18, 19, vielleicht auch 23, 2. Vgl. meine Abhandlung über das marcionitische Evangelium Theol. Jahrb. 1853, S. 192—243.

Digitized by Google

Das

Evangelium des Johannes.

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Evangelium des Johannes steht in einem so eigenthümlichen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, dass es einerseits in einem durchaus selbständigen Gange von ihnen abweicht und sich durch eine ganz besondere speculative Haltung von ihnen unterscheidet, aber auch andrerseits wieder mehr oder weniger in Berührung mit denselben tritt. Bezeichneten die alten Kirchenväter dieses Verhältniss als das des pneumatischen Evangelium, welches in äusserlicher und in innerlicher Weise die drei ältern somatischen Evangelien ergänzen sollte [1]: so ist hier schon wesentlich das Verhältniss ausgedrückt, in welches auch die *Baur*'sche Kritik das johanneische Evangelium zu den synoptischen gestellt hat. Auf der einen Seite wurde von dieser Kritik sein eigenthümlicher pneumatischer Charakter eben in die Durchführung einer ideellen Auffassung der evangelischen Geschichte gesetzt, für welche das Geschichtliche eigentlich nur die durchsichtige Hülle der Idee ist, auf der andern Seite sollte es diesen geschichtlichen Stoff, so weit er nicht freie Schöpfung des Evangelisten ist, eben nur aus den drei synoptischen Evangelien geschöpft haben. Und wie es aus diesem doppelten Grunde nicht als das Werk eines Augenzeugen gelten dürfe, so bezeichne es, wurde behauptet, ebensowohl die Ausgleichung des urchristlichen Parteigegensatzes, den Uebergang zu dem eigentlichen Katholicismus, als auch den in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallenden Abschluss der kanonischen Evangelien-Literatur. Diese mit der ganzen Meisterschaft des berühmten Geschichtsforschers entwickelte Ansicht hat sich nicht nur gegen vereinzelte Angriffe behauptet, sondern auch auf befreundeter und befeindeter Seite die eingehendsten Untersuchungen angeregt, so dass sie immer noch den Mittelpunct einer hochwichtigen Zeitfrage bildet. Ist das johanneische Evangelium so ideell, wie *Baur* behauptete, so konnte der nächste Fortschritt nur sein, die Zeitrichtung auf dogmengeschichtlichem Wege genauer zu ermitteln, aus welcher allein eine solche Gestaltung der evangelischen Geschichte hervorgehen konnte. Es wurde also der Versuch gemacht, die geschichtliche Stellung dieses ideellen Evangelium aus seinen Beziehungen zu der gnostischen Zeitbewegung des zweiten Jahrhunderts genauer zu bestimmen [2], und man hat diesem

1) Vgl. Clemens v. Alex. bei Euseb. K.G. VI, 14, auch Eusebius K.G. III, 24.

2) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

Digitized by Google

Versuche die zweifelhafte Anerkennung erwiesen, die Kritik der Baur'schen Schule zu einem solchen Aeussersten fortgeführt zu haben, dass sie sich hier unmöglich lange halten könne [1]). Auf der andern Seite liegen jetzt nach den mehr vereinzelten Verhandlungen von *Bleek* und *Weitzel* bereits sehr eingehende Behandlungen des vierten Evangelium vor, welche gegen die Baur'sche Kritik mehr oder weniger die herkömmliche Ansicht über dieses Evangelium verfechten. Die behutsame Skepsis *de Wette*'s, welche nur einen gewissen Antheil des Apostels Johannes an dem vierten Evangelium nicht aufzugeben wagte, ist durch den Herausgeber seines Commentars so viel als möglich zur Anerkennung der Aechtheit gemildert worden [2]). Die unzweifelhafte Behauptung des apostolischen Ursprungs hat, um von *Ewald*'s Aufsätzchen zu schweigen, an *Luthardt* und *Meyer* eifrige Vertreter gefunden [3]). Gerade bei den beiden Letztgenannten zeigt sich aber der wesentliche Unterschied, dass *Luthardt* der kritischen Ansicht nicht bloss, wie gewöhnlich, mit Einzelpolemik, sondern mit einer bis in das Einzelne durchgeführten Gesammtansicht entgegentrat, in welcher auch die wissenschaftliche Förderung auf der Gegenseite zum Theil ausdrückliche, aufrichtige Anerkennung fand, während *Meyer* sich grossentheils mit dictatorischen Machtsprüchen begnügte. Nur bei *Luthardt* finden wir daher die Anerkennung eines wirklich ideellen Charakters dieses Evangelium (a. a. O. I, S. 191 f.), einer innern Einheit, für deren Nachweisung *Baur* unter Allen das Meiste geleistet habe (I, S. 231), und das Zugeständniss, dass es die drei synoptischen Evangelien zu seiner Voraussetzung gehabt haben könne (I, S. 210). Im Wesentlichen äussert sich auch *Hase* ebenso, indem er mit der Aechtheit die Einheit und Planmässigkeit und eine Ergänzung der hergebrachten Evangelienweise in ihrer mündlichen oder schriftlichen Gestaltung verbindet [4]).

Gehen wir nun, nachdem wir die Fortbildung der evangelischen Geschichtsdarstellung in den synoptischen Evangelien verfolgt haben, zu dem johanneischen Evangelium über, so ist die Hauptfrage zunächst, ob sich das letztere in einem stetigen Fortschritt als der Abschluss der ganzen, schon durch so viele Stufen hindurchgegangenen kanonischen Evangelienbildung darstellt, oder aber als das selbständige Werk eines Augenzeugen wieder auf einen ursprünglichen Anfang zurückführt. Um hierüber entscheidend zu urtheilen, muss man wissen, was das johanneische Evangelium an und für sich, als eigenthümliche Darstellung der evangelischen Geschichte, und was es im Verhältniss zu den ältern, synoptischen Evangelien ist. Untersuchen wir also das johanneische Evangelium in derselben Weise, wie die bisherigen, so

1) Vgl. *Luthardt*, das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt, Nürnberg 1852, I, S. 234 f. Nach *Guericke* (Gesammtgeschichte des N. T. 2. Aufl. S. 183) ist es mir wenigstens gelungen, die Verwandtschaft des johanneischen und des valentinianischen Lehrbegriffs nachzuweisen.

2) Von *Brückner*, dem Bearbeiter der vierten Ausgabe des de Wette'schen Commentars, 1852.

3) Vgl. *Luthardt*'s angeführte Schrift u. die zweite Auflage von *Meyer*'s Commentar zum Evangelium des Johannes, 1852.

4) Leben Jesu 4. Aufl. S. 6.

Digitized by Google

wird sich aus einer voraussetzungslosen Erforschung des Thatbestandes von selbst die Entscheidung über die innere Einheit und Eigenthümlichkeit dieser Darstellung, über ihr Verhältniss zu ältern Evangelien und über ihre geschichtliche Stellung überhaupt ergeben.

I. Der Inhalt des Johannes-Evangelium.

Wenn uns schon in dem Vorwort des Lukas-Evangelium die Subjectivität des Evangelisten entgegentritt, so ist dieses noch mehr bei dem johanneischen Prolog der Fall, welcher vom Standpunct einer christlichen Speculation aus das Ganze des Erlösungswerks überblickt. Der Evangelist begnügt sich ja nicht damit, die menschliche Erscheinung Jesu mittelst der übernatürlichen Erzeugung auf Gott zurückzuführen, sondern er geht sogar jenseit der Weltschöpfung zurück, um die Wesensgemeinschaft des Erlösers mit Gott als ein aller Geschichte vorhergehendes Verhältniss darzustellen. Er steigt aber aus keinem andern Grunde zu dieser metaphysischen Höhe hinauf, als weil er die Geschichte der Religion, als deren Vollendung er die christliche Offenbarung auffasst, unter den Gesichtspunct der höchsten *Erkenntniss* stellt [1]). Das metaphysische Princip dieser höchsten Erkenntniss ist jedenfalls in dem Logos gegeben, dessen Verhältniss zu Gott und zu dem weltlichen Dasein 1, 1—5 bezeichnet wird. „Im Anfang", d. h. zwar nicht, wie noch neuere Ausleger meinen, von Ewigkeit her, wohl aber, wie 1 Mos. 1, 1, bei dem Anfang und Beginn der Welt, war der Logos schon da [2]), und zwar war derselbe Logos bei Gott, zu ihm hin gerichtet, ja er war endlich sogar Gott, ein göttliches Wesen [3]). Dieser nicht bloss in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stehende, sondern selbst an dem Wesen Gottes theilhabende Logos war also im Anfange bei Gott (Vs. 1. 2). Als solcher ist er von Anfang an der Vermittler aller göttlichen Schöpfungsthätigkeit gewesen. Es ist Alles durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht das Geringste geworden [4]). Als schöpferisches Princip hat der Logos das Geschaffene nicht bloss in das Dasein gerufen, sondern auch belebt; „was in ihm geworden ist, war Leben." Dieses Lebensprincip in dem Logos bildet den Uebergang zu seiner geistigen, intellectuellen Wirksamkeit. Schon das Leben war das Licht der Menschen (insofern es in ihnen ein bewusstes ward), und so ward die belebende Kraft des Logos zu einer erleuchtenden. Aber diese Erleuchtung dringt noch

1) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 46 f.

2) Gerade die oft verglichene Stelle Sprüchw. 8, 23 über die Weisheit, welche Gott bildete ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, bestätigt so wenig die absolute Ewigkeit des ἐν ἀρχῇ, dass dieser Ausdruck vielmehr als gleichbedeutend erscheint mit dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5, πρὸ καταβολῆς κόσμου Joh. 17, 24.

3) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 84 f. Dazu Justin. Dial. c. Tryph. Jud. c. 128, p. 357: ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστὸς καὶ θεός, θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων κτλ.

4) Auch *Bunsen* (Hippolytus II, S. 291. 357) hat mit Recht die älteste Satzabtheilung (Vs. 3. 4) der gewöhnlichen vorgezogen, deren Tautologie auf der Hand liegt, vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 32 f. — Der Logos ist also bei allem Gewordenen wenigstens mittelbar betheiligt.

Digitized by Google

immer nicht zu einer hellen Erkenntniss durch, so lange das Licht in der Finsterniss scheint, welche dasselbe nicht begriff, oder so lange seine Strahlen in der unempfänglichen Finsterniss verschwinden, welche das Bewusstsein des irdischen Geistes umnachtet [1]). Es ist nichts bezeichnender für unsern Evangelisten, als dass er ohne irgend eine Rücksicht auf die alttestamentliche Offenbarungsreligion die ganze vorchristliche Zeit als die ungebrochene Herrschaft der Finsterniss über die Strahlen des göttlichen Lichts ansieht, dass er erst das Auftreten des Täufers Johannes Vs. 6—9 als die Morgenröthe des hellen Tages darstellt, in welchem sich das christliche Bewusstsein bewegt. Es trat ein von Gott gesandter Mann auf, Johannes, er kam, um Zeugniss zu geben von dem Lichte, damit Alle durch ihn glauben sollten. Er ist also der erste Bote des Lichts in der noch von Finsterniss umnachteten Menschheit, er ist zwar nicht das Licht selbst, wohl aber der Zeuge des Lichts in der Finsterniss. Und das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, das allgemeine Princip des geistigen Lebens und Bewusstseins ist, war gerade bei seinem Auftreten in der Ankunft in die Welt begriffen [2]). Ist diese Ankunft des Lichts, des göttlichen Logos in die Welt nun auch wirklich erfolgt, so hat sie zwar nicht bei allen Menschen die Finsterniss wirklich aufgehoben, wohl aber bei den Gläubigen die höchste Anschauung und Erkenntniss des Göttlichen gewirkt (Vs. 10—18). Der Logos war in der Welt, und die Welt, welche durch ihn geworden ist, erkannte ihn nicht (Vs. 10). Es war ferner sein Eigenthum, das jüdische Volk, in welchem er auftrat; aber gerade das ihm eigene Volk nahm ihn nicht auf (Vs. 11). Hat er nun gleichwohl trotz der Nicht-Erkenntniss der Welt und der Verwerfung durch sein eigenes Volk auch Aufnahme ge-

---

1) Da hier (Vs. 5) die Finsterniss von Anfang an als die Schranke der Strahlen des Lichts in der endlichen Geisterwelt erwähnt wird, so kommt die gewöhnliche Auslegung, welche diese Finsterniss nur als eine durch die Freiheit des Menschen gewordene Macht ansehen will (*Brückner*), in Verlegenheit. Wie wunderbar, dass der Prolog nichts von einer ursprünglich vorhandenen, aber verloren gegangenen Erleuchtung der Menschheit sagt, dass er den Schein nicht abwehrt, sondern vielmehr begünstigt, als sei die unempfängliche Finsterniss, weil sie der Erleuchtung des Logos von vorn herein als hemmende Schranke gegenübertritt, eben etwas nicht Gewordenes, Ewiges. Selbst *Meyer* muss ja bei der Finsterniss an die Menschheit denken, sofern sie *an und für sich* der göttlichen Wahrheit entbehrt.

2) Das ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον Vs. 9 kann ich trotz alles Widerspruchs nicht anders erklären, als in meinem joh. Lehrbegriff S. 48 f. 255 f., nämlich von einem bei dem ersten Auftreten des Johannes noch dauernden, noch nicht abgeschlossenen Kommen des Logos. In sprachlicher Hinsicht würde diese Erklärung gewiss keinen Widerspruch finden, zumal da gerade in den gewöhnlich angeführten Stellen (Joh. 1, 28. 3, 23. Mark. 2, 18. 15, 43. Luk. 5, 16. 23, 8. 24, 32. Apg. 8, 28. 21, 3, auch 2 Kor. 5, 19) ἦν mit dem Particip die Bedeutung eines dauernden Actes oder Zustands hat. Ist dasselbe auch hier der Fall, so ist das ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον des Lichts oder Logos freilich durch die Geburt des Menschen Jesus noch nicht abgeschlossen, sondern nur eingeleitet. Die johanneische Darstellung lässt uns den Zeitpunct der eigentlichen Ankunft des Logos in die Welt noch erkennen. — Dass *Meyer* die verschollene Erklärung: „jeden Menschen, der in die Welt kommt", noch vortragen kann, ist nur bezeichnend für den Standpunct seiner Exegese.

Digitized by Google

funden, so hat er denen, die an seinen Namen glauben, Macht gegeben Kinder Gottes zu werden, wie sie schon an sich nicht aus Geblüt, noch aus Fleisches- oder Mannes-Willen, sondern aus Gott gezeugt waren [1]). Die Erscheinung des Logos ist aber nicht bloss ein Aufenthalt in der Welt (Vs. 10), noch bloss ein Auftreten in dem jüdischen Volke (Vs. 11), sondern nach ihrem bestimmtesten Ausdruck eine Fleischwerdung (Vs. 14). Da der Logos also die Gestalt des fleischlichen Daseins angenommen hat, welche er früher nicht hatte, so hat er durch persönliche Einwohnung in der Menschheit die Anschauung seiner Herrlichkeit gewährt, als einer Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, da er voll von Gnade und Wahrheit war. Auf diese fleischlich-menschliche Erscheinung des Logos bezieht sich das fernere, nicht mehr (wie Vs. 7. 8) vorbereitende Zeugniss des Täufers, dass er es war, auf welchen Johannes schon früher hingewiesen hatte (Vs. 15). Von ihm giebt auch das christliche Bewusstsein Zeugniss, weil es aus seiner Wesensfülle geschöpft hat, Gnade auf Gnade. Durch diese Gnadenfülle ist das christliche Bewusstsein unendlich über die Gesetzesreligion erhoben. Ist das Gesetz durch Moses gegeben, so ist die höchste Segensfülle von Gnade und Wahrheit erst durch Jesum Christum eingetreten. Und den Mittelpunct dieses durch Christum vermittelten Segens ist eben die höchste *Gotteserkenntniss*. Ist Gott nie von Jemand gesehen worden, so hat der eingeborene, an dem Busen des Vaters seine unmittelbare Anschauung geniessende Sohn, welcher schon von Anfang an das ganze Verhältniss Gottes zu der Welt vermittelte, durch seine persönliche, fleischliche Erscheinung diese Anschauung mitgetheilt (Vs. 18). So kehrt der Schluss des

1) Vs. 12. 13 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν, τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Man sollte es nicht mehr in Abrede stellen, dass in dieser wichtigen Stelle einerseits die ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι, oder die Verwirklichung der Gotteskindschaft durch den Glauben an Christus bedingt und vermittelt ist, *dass aber andrerseits der Glaube an Christus das aller sinnlichen Erzeugung entgegengesetzte* γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ, *oder die Gotteskindschaft als substanzielle Wesensbestimmtheit zu seiner Voraussetzung hat.* Wäre das τέκνα θεοῦ γενέσθαι ganz einerlei mit dem ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι, so würde der Evangelist eine ganz leere und nichtssagende Tautologie ausgesprochen haben. Da er aber an ersterer Stelle von einem durch den christlichen Glauben vermittelten *Werden* der Gotteskindschaft, an der zweiten Stelle von einem Gezeugtsein aus Gott redet, welches in Vergleichung mit dem πιστεύειν nur in der Vergangenheit liegen kann (ἐγεννήθησαν), so ist der Sinn allerdings, dass die Gläubigen durch Christus nur werden, was sie an sich, in dem Grunde ihres Wesens schon sind, vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 152 f. Stimmt dieser Sinn freilich ziemlich überein mit der gnostischen Lehre von dem semen arcanum electorum et spiritalium (der pneumatischen Naturen), so ist es begreiflich, dass man diesem Sinn in alter Zeit durch die Textänderung ὃς — ἐγεννήθη (vgl. Irenäus adv. haer. III, 16, 2. 19, 2, Tertullian de carne Christi c. 19. 20) zu entgehen suchte. In neuerer Zeit hat man sich gegen den klaren Augenschein entweder, wie *Brückner*, auf den (nicht einmal bei Gnostikern) geleugneten Antheil der Willensfreiheit berufen, der in ἐξουσία liegt, oder aber, wie *Luthardt* (I, 305), die ἐξουσία auf die Mittheilung des heiligen Geistes bezogen, welche gar nichts an der Sache ändern würde, oder endlich, wie *Meyer*, willkürlich genug das οἳ nicht auf das nächste τοῖς πιστεύουσιν, sondern auf das entfernte τέκνα bezogen.

Digitized by Google

Prologs wieder zu dem Anfang zurück, zu der unmittelbaren Gottesanschauung des Logos, welcher durch persönliche Erscheinung in dem Reiche der ihm gegenüberstehenden Finsterniss das helle Licht der Erkenntniss in der Gemeinde seiner Gläubigen gewirkt hat[1]).

A. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu 1, 19—12, 50.

In dem Prolog hat der Evangelist das irdische Leben Jesu von einem so umfassenden Gesichtspunct aus betrachtet, dass seine ganze geschichtliche Darstellung von vorn herein nur die Ausführung der bereits ausgesprochenen Auffassung ist. Das ganze Evangelium hat seine innere Einheit in dem Grundgedanken, dass die Erscheinung Jesu die Fleischwerdung des ewigen Lichts, des göttlichen Logos ist, welcher persönlich in die irdische Finsterniss eintrat, und trotz seiner Verkennung von Seiten der Welt, trotz der Verwerfung von Seiten des ihm eigenthümlichen jüdischen Volks die Gemeinde der wahren, geistigen Gottesverehrer gründete. Erschien der Logos also als das Licht in der Finsterniss der Welt, so ist schon in dem Prolog das doppelte Zeugniss des Johannes in seiner höhern Bedeutung hervorgehoben worden. Es ist der geschichtliche Beruf des Täufers, von dem Dasein des Logos in der Menschheit Zeugniss zu geben und seine fleischlich-menschliche Erscheinung zu beglaubigen. Die johanneische Darstellung des Lichts, welches der Welt in dem Erlöser aufging, beginnt daher mit der ersten Kunde von dem anbrechenden Licht, dem Zeugniss des Täufers, und dem ersten Glanze, welchen der Logos durch die Bildung eines Jüngerkreises und ein Wunder göttlicher Allmacht um sich verbreitete.

---

1) Es ist begreiflich, dass man diesem gnostischen Charakter des Prologs durch die gezwungensten Deutungen auszuweichen versucht hat. *Brückner* hält sich namentlich daran, dass nach Vs. 7 die Macht der Finsterniss in der Menschenwelt durchgängig aufgehoben werden könne, da Johannes zeugte, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. Hierauf folgt aber höchstens eine ideale Absicht, Alle zu beseligen (vgl. 3, 17), welche selbst der gemilderte Prädestinatianismus eines *Amyraut* behauptete. Jesus will ja auch bei den ungläubigen Juden den Versuch machen (5, 34). Sonst konnten sich auch Gnostiker, welche ein von Natur verworfenes hylisches Menschengeschlecht annahmen, ganz ähnlich ausdrücken. Herakleon zu Joh. 4, 34 (bei Origenes in Joh. Tom. XIII, Opp. IV, p. 248) erklärt als den Willen des himmlischen Vaters τὸ γνῶναι ἄνθρώπους τὸν πατέρα. Auch die gnostischen Peratiker lassen gleichfalls ihren Christus herabkommen, ἵνα διὰ τῆς καταβάσεως αὐτοῦ πάντα σωθῇ τὰ τριχῇ διῃρημένα (Orig. Philosophum. V, 12, p. 124), obwohl die dritte ihrer Sphären der Vergänglichkeit bestimmt ist (ebendas. p. 128 ff.). Und wird Joh. 5, 23 gesagt ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα, obgleich das Letzte auf die ganze heidnische Menschheit nicht passt, so sehen wir um so mehr, was auf Joh. 1, 7 in jener Hinsicht zu bauen ist. Den weitesten Abstand von der geschichtlichen Auffassung des Prologs bezeichnet die Erlangische Schule. Ueberall soll hier nur von dem historischen Christus die Rede sein, und der Ausdruck λόγος soll gar nichts weiter bedeuten, als das Wort Gottes, welches zuletzt in Christo an die Welt erging. Es soll sich also selbst Vs. 1 nur auf den λόγος ἔνσαρκος beziehen! Es kann nicht fehlen, dass bei solchen Voraussetzungen die ganze Auffassung des Prologs schief ausfällt, vgl. *Luthardt* joh. Ev. I, S. 280 f., *Hofmann* Schriftbeweis I, S. 102 f. II, 1, S. 21 f.

Digitized by Google

1. Der Beginn der evangelischen Geschichte 1, 19—2, 12.

Das Zeugniss des Täufers 1, 19—34. — Ist der Täufer überhaupt nur dazu da, um von dem Lichte zu zeugen (1, 7. 8), so hat das Auftreten des Johannes an sich, seine Lebensweise und Busspredigt, wovon uns die Synoptiker erzählen, keine höhere Bedeutung, und so erklärt es sich, dass die johanneische Darstellung über alles dieses hinweggeht. Weist nun aber schon der synoptische Johannes als der Vorläufer des Messias auf seinen gewaltigern Nachfolger hin (Matth. 3, 11. 12. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16), und wird die Taufe, welche er Jesu ertheilt, zur messianischen Weihe (Matth. 3, 13 f., Mark. 1, 9 f., Luk. 3, 21 f.), so ist schon hiermit die doppelte Bezeugung eingeleitet, welche das johanneische Evangelium an dem Täufer hervorhebt. Am meisten stellt Lukas den Uebergang zu der johanneischen Auffassung dar, indem er jener Erklärung des Täufers am Ende seiner Laufbahn (Apg. 13, 25) schon einen bestimmten Gegensatz gegen die Volksmeinung giebt, ob Johannes wohl gar der Messias selbst sei. Unser Evangelist erzählt nun sogar ein förmliches Zeugniss, welches der Täufer vor einer officiellen Gesandtschaft von Priestern und Leviten aus Jerusalem ausspricht (1, 29—38). Wie Hohepriester und Aelteste Matth. 21, 23 f. Jesum nach der Vollmacht seines Auftretens fragen, so lassen „die Juden" hier bei Johannes anfragen, wer er sei. Je unbestimmter diese Frage ist, desto bestimmter fasst sie der Täufer Vs. 20 auf, indem er feierlich betheuert und bekennt, der Christus nicht zu sein, wie wenn er auch hier noch die Luk. 3, 15 erwähnte Volksmeinung im Sinne hätte. Zieht schon Lukas seine eigene Erzählung (Ev. 3, 16) in der Apostelgesch. 13, 25 so zusammen, dass er den Täufer sagen lässt τίνα με ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ ἐγώ, ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμέ κ. τ. λ., so thut unser Evangelist wesentlich dasselbe, indem auch er der Erklärung des Täufers, ohne jene Veranlassung mitzutheilen, die Form einer bestimmten Abweisung der Messiaswürde giebt. Der Täufer verneint auch die weitere Frage der Gesandten, ob er etwa Elias sei [1]), ebenso die Frage, ob er „der Prophet" sei [2]). Der Gesandtschaft, welche auf einer Erklärung besteht, giebt Johannes endlich die Erklärung, er sei

1) Verneint hier der Täufer so bestimmt seine Eliaswürde (Vs. 21), so ist das freilich mit Matth. 11, 14. 17, 10 f., Mark. 9, 11 f., Luk. 1, 17 nicht zu vereinigen, was selbst *Brückner* anerkennt. Was hilft es, mit *Meyer* u. A. zu sagen, der Täufer habe nur den Gedanken an den wirklichen, leibhaftigen, nicht aber an den idealen Elias abgewiesen? Dann hat er wohl am Ende auch die Messiaswürde nur in ihrer äusserlichen, volksthümlichen Auffassung abgelehnt?

2) Der 5 Mos. 18, 15 verheissene, dem Moses ähnliche Prophet wird in dem joh. Evangelium von dem Messias unterschieden, vgl. 6, 14. 7, 40. 41. In der That hofften die spätern Juden, je mehr die prophetische Begeisterung in der Wirklichkeit verschwand, auf einen kommenden, dem Moses ähnlichen Propheten, vgl. 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41 u. *Grimm* z. d. St. Jene Weissagung bezog man aber auch auf den Messias selbst, vgl. Apg. 3, 22 (7, 37) und die clementinischen Schriften, Recogn. I, 36. 40. 41. 47. 58. Hom. III, 53.

Digitized by Google

die von dem Propheten Jesajas (40, 3) geweissagte Stimme eines Rufenden in der Wüste. Wenn bei den Synoptikern nur die Evangelisten (Matth. 3, 3, Mark. 1, 2, Luk. 3, 4) diesen prophetischen Ausspruch (und zwar in der vom Urtext abweichenden Wortverbindung der LXX φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ) auf den Täufer anwenden, so thut das der johanneische Täufer selbst, und zwar genau mit derselben Abweichung vom Urtext; und man hat die Wahl, diese Uebereinstimmung entweder mit *Lücke* daraus zu erklären, dass schon der Täufer diese im N. T. stehende Verbindung gewählt habe, um die typische Beziehung auf sich deutlich hervortreten zu lassen, oder vielleicht einfacher daraus abzuleiten, dass unser Evangelist die prophetische Schriftstelle, so wie sie von den Synoptikern zuerst auf den Täufer angewandt war, ihm endlich selbst in den Mund legte. Ist der Täufer also nur die jesajanische Wüstenstimme vor der Ankunft des Messias, aber weder dieser selbst, noch Elias, noch der Prophet, so vermissen die Gesandten seine Berechtigung zu taufen (Vs. 25). Sollte in der messianischen Zeit, wie man auf Grund von Ezech. 36, 24 f. 37, 23 f. erwartete, eine allgemeine Lustration des Volks erfolgen, so hatte der Täufer ja Alles von sich abgewiesen, was nach der jüdischen Erwartung die Erscheinung des Messias einleiten sollte. Wenn Johannes nun auf das Bedenken an seiner Taufberechtigung Vs. 26. 27 ganz ähnlich antwortet, wie der Ausspruch Matth. 3, 11. 12, Mark. 1, 7. 8, Luk. 3, 16 lautet, so vermissen die Ausleger in dieser Antwort, wie sie vorliegt, die Angemessenheit zu der Frage [1]). Der Täufer sagt hier, er selbst taufe nur mit Wasser, während, ohne dass es die Juden wissen, schon ein weit Grösserer in ihrer Mitte stehe und nach ihm auftreten werde. Sagt man nun mit *Brückner*, der Täufer wolle dem Synedrium zwar keine bestimmte Antwort geben, aber doch auch das Verhältniss seiner Person zum Messias bezeichnen und auf denselben hinweisen: so hat man hiermit wenigstens den Sinn des Evangelisten gewiss getroffen, bei welchem das ganze Gespräch nur dazu dient, und in die Spitze ausläuft, dass der Täufer vor der jüdischen Gesandtschaft das Dasein des Messias in dem jüdischen Volke feierlich bezeugt. Nur täusche man sich darüber nicht, dass zwischen dem vorhergehenden Gespräch und dieser Erklärung die gehörige Vermittelung fehlt. Bildete die Erklärung über das baldige Kommen des Gewaltigern, wie sie bei Matthäus vorliegt, den passenden Schluss der Androhung des messianischen Strafgerichts, so ist schon bei Lukas durch das Dazwischentreten von Lebensregeln eine besondre Veranlassung durch die Volksmeinung über Johannes, der doch wohl nicht der Messias sei, nöthig geworden; und unser Evangelist kennt nun schon gar keine andre Veranlassung jener Erklärung, als die Frage über Wesen und Beruf des Täufers, welche bei ihm nicht mehr als stille, in den Herzen des Volks auftauchende Vermuthung, sondern als förmliche Verhandlung mit einer jüdischen Gesandtschaft erscheint. Unser Evangelist lässt den Johannes aussprechen, dass seine Taufe

1) Am unbefangensten äussert sich hier *de Wette*. Das Missverhältniss von Frage und Antwort ist schon dem Herakleon aufgefallen.

Digitized by Google

gar keinen Anspruch auf messianische Bedeutung mache, eine einfache Wassertaufe sei (ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι). Er lässt ihn weiter sagen, dass derjenige, welcher allein zu jener messianischen Taufe berechtigt ist, schon da sei, wenngleich noch unbekannt, und nächstens öffentlich auftreten werde. So fehlt, wenn wir diese Erklärung mit dem synoptischen Ausspruch vergleichen, der Gegensatz der zukünftigen Geistes- und Feuer-Taufe zu der gegenwärtigen Wassertaufe, und es bleibt nur der Gegensatz des Wassertäufers und des unendlich Höhern, dem sein Vorläufer nicht werth ist die Schuhriemen zu lösen. Der Evangelist erreicht nämlich auch ohne die Geistestaufe, von welcher der Täufer nach Vs. 33 durch eine Offenbarung Kunde hatte, den Zweck seiner Erzählung vollkommen, dass der Täufer von sich selbst auf den kommenden Höhern hinweist. Nachträglich wird Vs. 28 bemerkt, dass dieser Vorfall sich in einem sonst unbekannten Bethanien jenseit des Jordans ereignete. Es ist beachtenswerth, dass unser Evangelium, abweichend von den synoptischen, welche den Täufer nur von der diesseits des Jordan gelegenen Wüste Juda aus an den Jordan kommen lassen (Matth. 3, 6. Mark. 1, 6. Luk. 3, 3), das östliche Jordanufer als die Gegend denkt, wo Johannes zuerst taufte (3, 26. 10, 40).

Schon am folgenden Tage wird 1, 29 ein zweites Zeugniss des Täufers erzählt, welches ganz der zweiten Erwähnung eines solchen Zeugnisses im Prolog Vs. 15 entspricht, nämlich nicht mehr den Kommenden, sondern den schon Gekommenen, die bereits erkannte Persönlichkeit des Messias betrifft. Der Täufer sieht Jesum zu sich kommen und nimmt davon Veranlassung, ihn als die Person zu bezeichnen, auf welche sich sein früheres Zeugniss bezog. Er beginnt mit dem Ausruf: „siehe, das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt"! Wie der Täufer in diesem Ausspruch schon das klarste Wissen von der erlösenden und versöhnenden Bedeutung des Todes Christi ausspricht, so bleibt er auch in der Erkenntniss der Präexistenz Christi hinter dem Prolog des Evangelisten nicht zurück. Dieselbe liegt deutlich in den Worten Vs. 30: „Dieser ist es, von welchem ich gesagt habe (vgl. Vs. 27): Nach mir kommt Jemand, welcher vor mir geworden ist (d. h. den Vorrang vor mir erhalten hat), weil er der Erste in Vergleichung mit mir war" [1]). Auch der nur an der Vorschwelle des Christenthums stehende Täufer hat also in der Person Jesu die Erscheinung einer präexistirenden Persönlichkeit erkannt, welche unser Evangelist als den fleischgewordenen Logos bezeichnet. Diese höhere Bedeutung kann es allein sein, welche er bisher an Jesu nicht gekannt hat (Vs. 31. 33), welche er nun aber zur Offenbarung für Israel in der Ausübung seines Berufs als Wassertäufer erkannt hat (Vs. 31). In seinem weitern Zeugniss hebt der Täufer nämlich hervor, dass er ge-

1) So glaube ich das ὅτι πρῶτός μου ἦν 1, 15. 30 übersetzen zu müssen. Ist πρῶτος (vgl. 15, 18) auch an sich nicht wesentlich verschieden von πρότερος, wie ja auch Orig. Philosophum. VII, 20, p. 230 gesagt wird: πολλαῖς γὰρ γενεαῖς Ἀριστοτέλης Βασιλείδου γεγενημένος πρῶτος, so hat doch schon *Baur* Krit. Untersuch. S. 102 nicht ohne Schein erinnert, dass Jesus als der πρῶτος schlechthin auch πρότερός μου sein solle.

Digitized by Google

sehen habe, wie der Geist als eine Taube vom Himmel herabstieg und auf Jesu blieb. Dadurch wurde seine frühere Unkenntniss aufgehoben, weil derjenige, der ihn zur Wassertaufe berufen, ihm das sichtbare Herabkommen und Bleiben des Geistes als Kennzeichen desjenigen angegeben hat, der mit dem heiligen Geiste tauft (Vs. 33). Hat Johannes also in seinem Taufberuf diese Erscheinung wahrgenommen, so will er es hiermit bezeugt haben, dass diese Person der Sohn Gottes ist. — Haben auch die neuesten Bearbeiter die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, in welcher der Täufer schon dieselbe Ansicht von Christus ausspricht, die unserm Evangelisten eigenthümlich ist, so denkbar zu machen versucht, als es der Sache nach möglich ist[1]): so kommt es für die geschichtliche Auffassung hauptsächlich auf die innere Eigenthümlichkeit der johanneischen Erzählung und ihr Verhältniss zu der synoptischen an. Ist es klar und auch gegen *Baur* festzuhalten, dass die Taufe Jesu mit ihrer wunderbaren Erscheinung das Ereigniss ist, an welchem der Täufer die Person Jesu als den Sohn Gottes erkannt hat, welchen er dem israelitischen Volke kund thun soll[2]), so steht unser Evangelium hier in einem eigenthümlichen Verhältniss zu den Synoptikern, bei welchen die Taufe durch Johannes die objective, durch die Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesum vermittelte Weihe des Messias ist. Legt nun der jetzige Matthäus dem Johannes schon vor der Taufe die Erkenntniss der höhern Würde Jesu bei, so wird dieselbe nach unserm Evangelium dem Täufer erst durch die wunderbare Erscheinung geoffenbart. Das Wichtigste ist aber der Umstand, dass die Bedeutung der Taufe nach der Einen Seite ganz in die *subjective* Beglaubigung der Gottessohnschaft Jesu für den Täufer, und durch die Vermittelung seines Zeugnisses auch für Israel, aufzugehen scheint. Sie wird ja nur als der geschichtliche Hintergrund des Zeugnisses angedeutet, welches der Täufer von der Person Jesu ablegt. Die Hauptsache ist in dieser Hinsicht nicht die Taufe an sich, sondern vielmehr die durch die Taufe vermittelte Erkenntniss des Johannes, dass Jesus das die Sünde der Welt versöhnende Lamm Gottes, der übergeschichtliche Gottessohn ist. Da nun Johannes dieses Wissen, welches er erst bei der Taufe erreicht hat, an dem vorhergehenden Tage noch nicht ausspricht, und da seine erste Erklärung (Vs. 26. 27) mit der Hinweisung auf den kommenden Gewaltigern wesentlich zusammenfällt, welche er bei den Synoptikern vor der Taufe ausspricht, so liegt es gewiss am nächsten, die Taufe zwischen diese beiden Zeugnisse, an das Ende des ersten, oder an den Anfang des zweiten Tages zu setzen. Dann ist es aber auch, da Jesus sogleich öffentlich auftritt, unmöglich, die 40 Tage in der Wüste und die Versuchung, welche bei den Synoptikern zwischen die Taufe und das öffentliche Auftreten Jesu fallen, mit der johanneischen Darstellung zu vereinigen. Aus diesem Grunde erklärt es sich, dass alle diejeni-

1) Namentlich mühen sie sich ab, die Vorstellung eines leidenden Messias und seiner Präexistenz schon bei dem vorchristlichen Täufer denkbar zu machen, es zu erklären, dass der Täufer gleichwohl später an der Messiaswürde Jesu irre werden konnte (Matth. 11, 3).

2) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 251 f.

Digitized by Google

gen, welche den Widerspruch der synoptischen und der johanneischen Darstellung so sehr als möglich beschränken wollen, die Taufe schon vor jenen Tag des ersten Zeugnisses (vor 1, 19) verlegen wollen [1]). In diesem, übrigens nicht erweislichen Falle würde die Taufe schlechterdings nur der geschichtliche Hintergrund des johanneischen Zeugnisses sein. Gleichwohl hat die Taufe Jesu bei Johannes auch eine *objective* Bedeutung. Es wird ja erzählt, dass der Geist wirklich auf Jesum herabkam und auf ihm blieb (Vs. 32. 33 καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, καὶ μένον ἐπ' αὐτόν). Offenbar erinnern diese Ausdrücke an die Art, wie die Kräfte des Geistes auf dem johanneischen Messias ruhen (vgl. Jes. 11, 1 f. 61, 1). Wenn wir nun auch Joh. 3, 36 lesen, dass der Zorn Gottes auf demjenigen bleibt, welcher dem Sohn ungehorsam ist, d. h. die Richtung auf ihn hin bleibend behält (μένει ἐπ' αὐτόν), so muss uns der Ausdruck an unsrer Stelle von selbst auf die Vorstellung des πνεῦμα als einer activen, auf das menschliche Individuum bestimmend einwirkenden Macht führen. So scheint das μένειν ἐπ' αὐτόν doch allerdings anzudeuten, dass von der Taufe an ein früher nicht vorhandenes, neues Verhältniss des πνεῦμα zu Jesus eingetreten ist [2]). Wie ist das aber möglich, wenn die gewöhnliche Annahme feststeht, dass auch in unserm Evangelium die Fleischwerdung des göttlichen Logos schon mit der menschlichen Geburt Jesu eingetreten und abgeschlossen sei? Wie kann Jesus erst bei der Taufe die Kräfte des heiligen Geistes erhalten, wenn er schon von seiner Geburt an der fleischgewordene Logos ist? Schon der Märtyrer Justin, der sich übrigens den Logos sehr subordinatianisch denkt, weiss die Frage, wie dieser Logos noch der Erfüllung mit den Kräften des heiligen Geistes bedürfen könne, mit Anerkennung der Schwierigkeit (ἀπόρημα) nur so zu lösen, dass er die Kräfte des heiligen Geistes nicht deshalb auf Christum herabkommen lässt, um ihm etwas zu geben, dessen er bedurft hätte, sondern um in ihm auszuruhen, sich auf ihn aus dem jüdischen Volke zurückzuziehen, in welchem von nun an keine Propheten mehr auftreten sollten [3]). Justin kann sich überhaupt so

1) Diese Annahme wird noch nach den Erörterungen von *Baur* Krit. Untersuch. S. 106 f. und mir (joh. Lehrbegr. S. 252 f.), mit welchen *Brückner* übereinstimmt, von *Ebrard* (Evang. Geschichte I, S. 257), *Luthardt* (joh. Evang. S. 329) und *Meyer* festgehalten. Es ist ja aber Vs. 26. 27 noch gar nicht gesagt, dass Johannes die Person dessen, von welchem er zeugt, schon kennt, und schon die Analogie mit den Synoptikern und mit dem Prolog Vs. 6 f. 15 spricht dafür, die erste Erklärung noch vor die Taufe zu setzen. Welches Interesse kann man aber haben, die Taufe bei Johannes vor 1, 19 zu setzen, wenn man mit *Meyer* die Versuchungsgeschichte als ungeschichtlich preisgiebt? Und wie willkürlich ist die Behauptung des Genannten, dass Vs. 15 u. 30 sich nicht auf das Zeugniss Vs. 26. 27, sondern auf ein früheres, gar nicht erzähltes beziehen!

2) Vgl. *Strauss* Leben Jesu I, S. 444. Dass das Herabkommen des Geistes auf Jesum, welches der Täufer sieht, keineswegs eine blosse Erscheinung, sondern ein *realer, objectiver Vorgang* ist, sieht man auch aus Joh. 3, 34, wo der Täufer mit Beziehung auf das Taufereigniss sagt: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν (ὁ θεὸς) τὸ πνεῦμα.

3) Dial. c. Tryph. Jud. c. 87. Justin streift hier merkwürdig an das johanneische ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν an, indem er sagt: ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνά-

Digitized by Google

wenig eine den Logos selbst betreffende Geistesmittheilung denken, dass er Cap. 88 sogar so weit geht, der Herabkunft des Geistes eine lediglich subjective Bedeutung für die Kenntniss der Menschen zu geben. So gewiss, als Jesu Einzug in Jerusalem auf dem Esel ihm gar keine Kraft verlieh, Christus zu sein, sondern ihn nur für die Menschen als solchen darstellte, so sollte auch die Herabkunft des Geistes zur Zeit des Johannes nur den Menschen ein Kennzeichen (γνώρισμα) geben, wer der Christus sei (a. a. O. C. 88). Unter denselben Gesichtspunct einer blossen Kundmachung für die Menschen stellt Justin hier selbst die Himmelsstimme bei der Taufe in ihrer ältern Textform. Was schon für Justin's niedrigere Logoslehre unmöglich war, eine besondre Mittheilung des heiligen Geistes an den bereits fleischgewordenen Logos zu denken, ist gewiss, trotz aller Ausflüchte der neuern Ausleger, für die johanneische Theologie noch weniger möglich [1]). Diese Schwierigkeit der Sache, welche einerseits die Annahme einer bloss subjectiven Bedeutung der Erscheinung für den Täufer verbietet, andrerseits bei der objectiven Auffassung einen innern Widerspruch zwischen dem Dasein des göttlichen Logos und der Mittheilung des heiligen Geistes enthält, verschwindet aber völlig, wenn man bedenkt, dass der Täufer hier und 3, 34 gar nicht von dem πνεῦμα ἅγιον (Luk. 3, 22. 4, 1), sondern von einem πνεῦμα schlechthin redet, welches auf Jesum herabkam, obwohl er eben durch dieses Zeichen Jesum sehr wohl als Täufer mit dem „heiligen Geiste" (1, 33) erkannt hat. Dieses πνεῦμα ist nach Joh. 3, 34 gar nichts Müssiges, sondern die von Gott verliehene Kraft, durch deren masslose Verleihung Jesus die Worte Gottes redet. Dieses πνεῦμα muss nothwendig von dem πνεῦμα ἅγιον verschieden sein, welches nach Joh. 7, 39 vor der Verklärung Jesu noch gar nicht da war. Das Gebiet des *heiligen* Geistes ist nach johanneischer Theologie überhaupt erst die Gemeinde der Gläubigen, in welcher er als der Paraklet bleibt (14, 16); solange Jesus auf Erden ist, fällt die Sendung des heil. Geistes immer noch in die Zukunft (14, 26), weil sie durch den Sohn bei seiner Rückkehr zum Vater vermittelt werden muss (15, 26). Jesus *muss* abscheiden, wenn der Paraklet kommen soll (16, 7 f.), und die Jünger erhalten erst durch

παυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι (nach Jes. 11, 2 ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ).

1) *Brückner* erkennt zwar die Schwierigkeiten der Sache an, ohne jedoch eine irgend befriedigende Lösung zu geben. Eine fortdauernde Einwirkung Gottes auf das innere Leben Jesu (Joh. 5, 20. 10, 38) ist gar kein Widerspruch gegen die Logosidee, welche zu Anfang ganz subordinatianisch war. Wohl aber ist ein solcher Widerspruch die Mittheilung des heil. Geistes an ein Wesen, welches wegen seiner innigen Gemeinschaft mit Gott nie ohne den Gottesgeist gedacht werden kann. *Luthardt* a. a. O. I, S. 338 f. hilft sich so aus dem Gedränge, dass er den heil. Geist unterscheidet als Princip des Lebens, als welches er Jesu angeboren war, und als Princip des Amts, als welches er ihm mitgetheilt werden musste. Soll aber die Geistesmittheilung eine blosse Formalität sein, so ist es gerathener, sie nach Justin's Vorgang mit *Meyer* ganz aufzugeben, als sei hier nur von einer Erscheinung des Geistes die Rede, welche Jesum als Messias für den Täufer kenntlich machen sollte. Die Vorstellung einer Entäusserung des Logos durch die Fleischwerdung, welche *Hofmann* (Schriftbeweis II, 1, S. 106) hineinträgt, ist dem Evangelisten fremd.

Digitized by Google

Anhauchung des Auferstandenen den *heiligen* Geist (20, 22). Es ist daher geradezu unmöglich, das einfache *πνεῦμα*, welches Jesus in unserm Evangelium bei der Taufe erhält, von dem *heiligen* Geiste, dem Geiste der christlichen Gemeinde, zu verstehen. Was kann dann aber dieses *πνεῦμα*, durch welches Jesus Worte Gottes redet (3, 34), anders gewesen sein, als der *Logos*, der in ihm Fleisch ward? Der Begriff des *πνεῦμα* ist ja nachweislich ein weiterer, so dass er jedes rein geistige und göttliche Wesen (vgl. 4, 24) umfasst [1]). Die Ansicht, welche unter dem *πνεῦμα* in Christus, von welchem der johanneische Täufer spricht, dasselbe göttliche Wesen versteht, welches der Evangelist in seinem Prolog den Logos nennt, thut somit gar nichts Weiteres, als wenn Justin in seinen Evangelien (vgl. Luk. 1, 35) das göttliche *πνεῦμα*, welches die Erzeugung Jesu in der Maria bewirkt, auf den Logos deutet [2]). Wenn Justin die Wirksamkeit des *πνεῦμα* bei der Erzeugung Jesu als eine Wirksamkeit des Logos ansehen konnte, so kann auch unser Evangelist die bereits mündlich und schriftlich überlieferte Herabkunft des *πνεῦμα* auf Jesum bei der Taufe recht gut als eine Herabkunft des *Logos* auf den Menschen Jesus auffassen, und es war keine starke Zumuthung an die Leser, bei dem *πνεῦμα* an dieselbe übersinnliche Persönlichkeit zu denken, welche 1, 1. 2. 14 als der Logos bezeichnet war. Oder sollte es, wie *Meyer* meint, eine ganz „desperate" Auskunft sein, den johanneischen Logos erst bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkommen und sich mit ihm vereinigen zu lassen? Spricht der Prolog von einem Kommen des Logos, welches bei dem ersten Auftreten des Logos noch nicht abgeschlossen war, so ist ja die Taufe der natürlichste Abschluss jenes bisdahin dauernden Kommens, oder der ganzen Entwickelung, welche das menschliche Organ zur Vorbereitung für den göttlichen Logos durchmachen musste. Warum soll das *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* des Logos nicht mit der Geburt seines menschlichen Trägers beginnen und mit der persönlichen Herabkunft desselben auf den Menschen Jesus abgeschlossen sein? Wie will man anders solche Aeusserungen, wie Joh. 1, 9. 3, 34, ungezwungen erklären? Es ist durchaus nicht nothwendig, dass das *σὰρξ ἐγένετο* auf den Moment der menschlichen Ge-

1) Vgl. die von Niemand widerlegten Nachweisungen in meinem johann. Lehrbegr. S. 254 f., wozu ich hier noch Nachträge hinzufüge. Auch nach Tatian c. Graec. orat. c. 7, p. 10 ist der Logos ein aus dem Vater hervorgegangenes πνεῦμα, derselbe sagt: λόγος ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως. Nach Tertullian war der Logos, welcher in dem feurigen Dornbusch zu Moses redete, der spiritus Creatoris, qui est Christus (adv. Marcion. III, 16), und Christus war semper spiritus Dei, ante carnem quoque (ib. V, 8). Die ursprüngliche Bezeichnung des Christusgeistes, des πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, wie die Ebioniten bei Epiphanius Haer. XXX, 3 sagen, behielt man auch dann noch bei, als man diesen Messiasgeist zu einer besondern, von dem Menschen Jesus verschiedenen Persönlichkeit machte. So nennen die Valentinianer ihren Aeon Soter, der sich mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber ihn vor dem Leiden verliess, immer noch τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, bei Irenäus adv. haer. I, 7, 2.

2) Apol. I, c. 33, p. 208 τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστί, vgl. *Semisch* Justin d. Märt. II, S. 309 f., meine Krit. Untersuch. S. 303.

Digitized by Google

burt beschränkt gedacht werde, da auch die valentinianische Lehre die Fleischwerdung des Erlösers auf die ganze Zeit der Vorbereitung des menschlichen Organs für die bei der Taufe erfolgende Vereinigung mit dem himmlischen Aeon ausdehnen konnte [1]). Hat nun aber die Taufe in unserm Evangelium offenbar die Bedeutung, dass Jesu der Geist ohne Mass ertheilt wurde, so ist es leicht begreiflich, dass sie mit Uebergehung alles Vorhergehenden als der eigentliche Anfang der evangelischen Geschichte, als objective Erfüllung und subjective Beglaubigung der Gottessohnschaft Jesu aufgefasst wird.

Der erste Jüngerkreis Jesu 1, 35 — 52. Wie der Täufer als Zeuge der Gottessohnschaft Jesu die evangelische Geschichte überhaupt eröffnet, so vermittelt er auch die ersten Anfänge seines Jüngerkreises. Wieder am nächsten, d. h. am dritten Tage der johanneischen Erzählung, stellt uns der Evangelist den Täufer dar, wie er mit zweien seiner Jünger dasteht, und als er Jesum wandeln sieht, seinen Ausruf über das Lamm Gottes wiederholt. Ist dieser Ausruf (Vs. 36) an sich nur eine Wiederholung des zweiten Zeugnisses (Vs. 29), so hat er hier doch die weitere Folge, dass die beiden Jünger, von welchen der eine Andreas (vgl. Vs. 41), der andre der ungenannte Lieblingsjünger Johannes ist, Jesu wirklich nachfolgen. Freilich ist dieses Nachfolgen zunächst nur ganz äusserlich zu fassen, da Jesus sich umwendet und die hinter ihm her Gehenden fragt, was sie suchen. Der Ausdruck ist aber derselbe, wie bei den Synoptikern (Matth. 4, 20. 22, Mark. 1, 18), wo er eine bleibende Gemeinschaft bezeichnet (vgl. Matth. 8, 19. 22. 9, 9. 27, 55, Mark. 2, 14. 15, 41, Luk. 5, 28. 9, 57), und schon die blosse Nachfolge schliesst, wie wir an Andreas (Vs. 42) und Philippus (Vs. 44. 46) sehen, einen Glauben an die Messiaswürde Jesu in sich. Aber zunächst reden die beiden Jünger Jesum Vs. 39 noch einfach als jüdischen Rabbi an (wie 1, 50. 3, 2. 26. 4, 31. 6, 35. 9, 2. 11, 8). Die Jünger des Johannes wollen anfangs nur wissen, wo Jesus sich aufhält, Jesus führt sie in die Herberge, und sie blieben, wie Vs. 39 gesagt wird, bei ihm an jenem Tage. Um die zehnte Stunde desselben Tages, d. h. nach jüdischer Tagesrechnung um 4 Uhr Nachmittag, kurz vor Sonnenuntergang, kommt auch Simon, der Bruder des Andreas, zu diesen Jüngern hinzu [2]). Es ist

---

1) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 236 f. Es sollte das Werk einer geheimnissvollen göttlichen Oekonomie gewesen sein, dass der Mensch Jesus von vorn herein auf wunderbare Weise zu einem Organ des rein geistigen Aeon vorbereitet wurde. Und diese menschliche Person ist auch bei Valentinianern die σάρξ des Logos, auf welche das vom Vater gesandte πνεῦμα bei der Taufe herabkam (Excerpta ex scriptis Theodoti §. 16), auch sie legen dem Erlöser ein σάρκα περιεβάλλετο, ἵνα εἰς τὴν αἴσθησιν τῶν ἀνθρώπων κατέλθῃ, bei (vgl. Markus bei Irenäus adv. haer. I, 15, 2). Dagegen lässt Justin die Fleischwerdung des Logos, das σαρκοποιεῖσθαι, σωματοποιεῖσθαι, σάρκα ἔχειν, ἄνθρωπον γεννηθῆναι, wie er sie nennt, schon mit der Erzeugung in der Jungfrau abgeschlossen sein (vgl. meine Krit. Untersuch. S. 301), so dass die göttliche Kraft des Logos in dem geborenen und sich entwickelnden Kinde nicht bloss wirkt, sondern vorhanden ist (Dial. c. 88, p. 315).

2) Vs. 40 — 42: ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην. ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάν-

Digitized by Google

gewiss bezeichnend für unsern Evangelisten, dass er unter den Jüngern, welche zuerst in die Umgebung Jesu kommen, den Petrus hinter Johannes und Andreas zurückstellt, dass er den Simon, welchem er gleich Vs. 41 den apostolischen Namen Petrus giebt, erst dann von seinem Bruder aufgefunden werden lässt, als der erste Tag, an welchem Jesus Jünger findet, sich bereits zum Untergange neigt. Simon Petrus ist, wenngleich nicht mehr, wie bei den Synoptikern, der erstberufene (πρῶτος Matth. 10, 2) unter allen Jüngern, da ihm die beiden Jünger vorangestellt sind, welche der Täufer auf Jesum hinwies; wohl aber ist er (da Vs. 42 die Lachmann'sche Lesart πρῶτον offenbar vor πρῶτος den Vorzug verdient) der Erste in zweiter Reihe, nämlich unter den Jüngern, welche ohne Vermittelung des Täufers zu Jesu hinzutreten. Führt ihn Andreas zu dem gefundenen Messias, so redet ihn Jesus sogleich mit seinem alten Namen als Simon, Sohn des Jonas, aber auch mit dem neuen an, welchen er von nun an führen soll, nämlich Kephas, d. h. Petrus. Ist es auch nicht geradezu gesagt, so ist es doch nahe genug gelegt, dass Jesus gleich bei der ersten Berührung, ohne vorhergehende Bekanntschaft, den Namen und die Abstammung des Simon wusste, wie er ihm gleich hier den seinem Charakter entsprechenden Namen eines Felsenmannes giebt. Bezeichnend ist es für die johanneische Darstellung, dass Simon hier schon bei der ersten Berührung mit Jesu seinen apostolischen Namen erhält, in welchem sein ausgebildeter Charakter ausgedrückt ist. Ohne irgend bei dem Eindruck dieser Anrede Jesu an Simon zu verweilen, geht der Evangelist sogleich Vs. 44 zu dem nächsten Tage (dem vierten seiner Beschreibung) über, an welchem sich der Jüngerkreis Jesu wieder erweitert. Es ist der Tag der Reise nach Galiläa (Vs. 44—52).

των αὐτῷ. εὑρίσκει οὗτος πρῶτον (nach *Lachmann*) τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα κ. τ. λ. Bezieht man hier das schwierige ὥρα ἦν ὡς δεκάτη auf das vorher erzählte Bleiben der Jünger bei Jesu, so verwickelt man sich, wie ich glaube, in unauflösliche Schwierigkeiten. Der ganze Tag, welchen die Jünger bei Jesu blieben, würde also zu zwei Stunden zusammenschrumpfen. Es ist sehr misslich, mit *B. Bauer* und *Ebrard* die römische Stundenrechnung anzunehmen (dagegen s. *Meyer*), und noch weniger hat man ein Recht, mit Letzterem den Gegensatz gegen ein ununterbrochenes, nicht vorübergehendes Bleiben hineinzutragen, da die Jünger mindestens noch an den folgenden Tagen (1, 44. 2, 2. 12 f.) bei Jesu blieben. Will daher *Baur* (Kanon. Evv. S. 114), weil bei solcher Kürze des Aufenthalts Andreas nicht noch an demselben Tage seinen Bruder gefunden haben könne, mit Vs. 41 (ἦν Ἀνδρέας κ. τ. λ.) einen neuen Tag beginnen, obwohl hier jede Andeutung eines neuen Tages fehlt, so möchte sich vielleicht der einfache Ausweg darbieten, die zehnte Stunde nicht auf den vorher erzählten Zutritt der beiden Jünger zu Jesu, sondern auf den sogleich nachher erzählten Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand. Diese Ansicht ist sogar am meisten in der Weise des Evangelisten begründet, die Erzählungen mit einer Zeitbestimmung zu *eröffnen*, nicht zu beschliessen, vgl. 1, 29. 35. 2, 1. 13. 5, 1. 6, 22. 7, 2. 14. 37. 10, 22. 12, 1. 12. 13, 1. 18, 28. 19, 14. 20, 1. 19. Hierher gehört auch 5, 9 insofern, als erst von Vs. 10 an die Sabbatheilung Anstoss erregt, ferner 6, 4. Die Zeitangabe 9, 14 leitet gleichfalls die Anklage der Sabbatverletzung Vs. 16 ein, vgl. 11, 18. Bei dieser Annahme liegt nicht sowohl in ἐκείνην τὴν ἡμέραν ein Gegensatz gegen ein späteres Fortgehen der Jünger; wohl aber in ἔμειναν ein Gegensatz des Tages, an welchem Jesus mit den Jüngern herbergte, gegen den folgenden Tag der Reise.

Digitized by Google

Auf dieser Reise findet er einen fernern Jünger, den Philippus. An ihn richtet er dieselbe kurze Aufforderung: „Folge mir nach", wie bei der synoptischen Jüngerberufung Matth. 9, 10, Mark. 2, 14, Luk. 5, 27 (vgl. Matth. 8, 22). Wir sehen wenigstens aus dem Folgenden, dass Philippus dieser Berufung Folge leistete. Die Berufung dieses Philippus ist dadurch vorbereitet, dass er nach Vs. 45 (vgl. 12, 21) aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, gebürtig, also der Landsmann von zwei schon berufenen Jüngern ist[1]). Philippus bildet wieder den Uebergang zu einem andern Jünger, dem Nathanaël, dessen Name bei den Synoptikern ganz fehlt. Nach Joh. 21, 2 stammte er aus dem galiläischen Kana und gehörte zu den Aposteln. Dürfen wir ihn aber nur in dem Kreise der bekannten Apostel suchen, so ist die gewöhnliche Meinung, es sei an Bartholomäus zu denken, gewiss schwach begründet, und es ist wohl das Gerathenste, den Namen Nathanaël mit dem gleichbedeutenden Namen des Matthäus (Gottes Geschenk) für einerlei zu halten[2]). Philippus ruft ihm ganz in jüdischer Weise zu, derjenige, von welchem Moses und die Propheten geschrieben haben, sei in Jesu von Nazaret gefunden worden, er spricht also noch ganz den jüdischen, selbst mit der Abstammung Jesu von Joseph (*υἱὸν Ἰωσήφ*) verbundenen Messiasglauben aus. Ebenso ächt israelitisch ist der Anstoss des Nathanaël an Nazaret, offenbar weil das Alte Test. keine Weissagungen der Geburt des Messias in Nazaret enthielt, und wie wenn hier die Geburt Jesu in Bethlehem (vgl. 7, 42) erwartet würde. Daher ruft Jesus dem zu ihm geführten Nathanaël zu: „Siehe, in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Trug ist"! Es ist also ein nicht auf natürliche Weise vermitteltes Wissen Jesu um den innersten Charakter dieses Mannes, was den Nathanaël befremdet[3]). Doch wird der Unglaube des Nathanaël erst durch einen noch höhern und schlagendern Beweis übernatürlichen Wissens aufgehoben (vgl. Vs. 51). Die höchste Erweisung dieses Wissens besteht darin, dass Jesus selbst den äussern Umstand weiss, dass Nathanaël, ehe Philippus ihn rief, unter einem Feigenbaume war (Vs. 49). Ein sol-

1) Eine eigenthümliche und von den Synoptikern abweichende Angabe, bei welchen vielmehr Kapernaum als Geburtsort der Brüder erscheint, vgl. Matth. 8, 14. Luk. 4, 38, besonders Mark. 1, 29. Die gewöhnliche Vermittelung beider Berichte, dass Bethsaida der Geburtsort des Simon und Andreas, Kapernaum aber sein Wohnort sei, lässt sich namentlich wegen Mark. 1, 29 nicht durchführen.

2) Gewöhnlich schliesst man daraus, dass Bartholomäus Matth. 10, 3, Mark. 3, 19, Luk. 6, 14 mit Philippus zusammengestellt wird, es sei hier jener Apostel gemeint. Aber Apg. 1, 13 finden wir vielmehr den Philippus mit Thomas, den Bartholomäus mit Matthäus zusammengestellt. Auch Joh. 21, 2 erscheint Nathanaël ja in ganz andrer Verbindung. Muss man nun einmal auf Jemand aus dem Apostelkreise rathen, und werden in dem Ev. Joh. nur Jakobus der Aeltere und der Jüngere, Bartholomäus, Matthäus, Simon der Eiferer sonst nicht genannt, so können nur Matthäus und Simon auf die engere Wahl kommen. Da aber der Beiname Simon's *ὁ καναίτης* nicht auf Kana als Geburtsort hinweist, sondern einen Zeloten bezeichnet (vgl. Matth. 10, 4 mit Luk. 6, 15), so bleibt wohl nur Matthäus übrig, bei welchem sowohl der Name als auch der Israelit ohne Falschheit vorzüglich passt, vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 271.

3) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 270, Anm. 3.

Digitized by Google

ches schlechthin wunderbares und auf natürliche Weise unmögliches Wissen überzeugt den Nathanaël, dass Jesus der Sohn Gottes im Alttestamentlich-theokratischen Sinne (vgl. Matth. 16, 16. Luk. 22, 70), oder der König von Israel ist. Nur so erklärt sich die Rede Jesu Vs. 51: „*weil* ich dir gesagt habe: ich sah dich unter dem Feigenbaum —, so glaubest du; du wirst Grösseres als dieses sehen" (vgl. 20, 29). Alle diese Beweise eines übernatürlichen Wissens Jesu sind doch nur das Vorspiel seiner in der weitern Geschichte sich offenbarenden Herrlichkeit. Feierlich versichert er Vs. 52, dass die Jünger hinfort den Himmel offen, und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen werden auf des Menschen Sohn. Erinnert dieser Ausdruck auch an 1 Mos. 28, 10 f., so ist er doch offenbar bildlich von der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit zu verstehen, und es ist wichtig, dass die bereits gewonnenen und sogleich von der Messiaswürde Jesu (aber in ächt jüdischer Fassung) überzeugten Jünger darauf hingewiesen werden, dass eine weit höhere Offenbarung der Herrlichkeit Jesu bevorsteht.

Wie weit entfernt sich unser Evangelist aber schon an der Schwelle der evangelischen Geschichte von den Synoptikern! Lassen dieselben auf die Taufe zunächst die Versuchung und Prüfung des Messias folgen, so hat diese in einem Evangelium keinen Platz, welches den göttlichen, über alle menschliche Schwachheit erhabenen Logos als das eigentliche Subject der evangelischen Geschichte von vorn herein auffasst. Die Taufe hat vielmehr, wie sie das Zeugniss des Täufers über die Gottessohnschaft Jesu hervorruft, unmittelbar die erste Bildung eines Jüngerkreises zur Folge. Bei aller Abweichung des synoptischen und des johanneischen Berichts findet jedoch auch eine wesentliche Berührung statt. Werden nach Matthäus 4, 18—22, Mark. 1, 16—20 die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, berufen, so fehlt in unserm Evangelium nur Jakobus unter den am ersten Tage gefundenen Jüngern. Wenn ferner der johanneische Nathanaël mit Matthäus-Levi (Matth. 9, 9) zusammenfallen sollte, so galt Philippus in der Ueberlieferung als der ungenannte Jünger Matth. 8, 22, so dass man die Uebereinstimmung vielleicht noch weiter ausdehnen darf. Aber Petrus ist hier um den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen, und auch die Art der Berufung ist in beiden Berichten ganz abweichend. Es ist hier ja nicht, wie bei den Synoptikern, der galiläische See, wo Jesus seine ersten Jünger aus einfachen Fischern zu Menschenfischern macht; die Auffindung seiner ersten fünf Jünger fällt vielmehr schon vor seine Rückkehr aus der Jordanaue nach Galiläa. Man muss daher die Unvereinbarkeit beider Berichte behaupten, weil auch bei Johannes der Eintritt der Jünger in die Gemeinschaft Jesu gar kein vorübergehender ist[1]). Es wird ja im Folgenden von einem spätern Fortgehen der Jünger nicht nur gar nichts gesagt, sondern dieselben erscheinen auch ferner in der Begleitung Jesu (2, 2. 12. 3, 22. 4, 2. 31 u. s. w.). Ueberdiess sind die Jünger schon jetzt von der Messiaswürde Jesu völlig überzeugt,

1) Vgl. *de Wette* und *Brückner*, auch *Meyer*.

Digitized by Google

während sie bei den Synoptikern diese Ueberzeugung erst so spät erreichen, ebenso erhält Simon gleich von vorn herein seinen ächt apostolischen Namen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die synoptische Darstellung, welche für die Erkenntniss der Jünger einen allmäligen Fortschritt festhält, die ursprünglichere und geschichtlichere, die johanneische dagegen, welche diese Erkenntniss von vorn herein fertig sein lässt, die spätere und ungeschichtlichere ist. Je mehr die letztere nun in der Voranstellung des Lieblingsjüngers vor Petrus, in der Auffassung des jüdischen Messiasglaubens als der blossen Grundlage für die tiefere christliche Erkenntniss eine bestimmte Absicht kund giebt, desto näher liegt die Annahme, dass sie nur eine eigenthümliche Umbildung des synoptischen Geschichtsstoffs ist. Schon weil die Versuchung nach der Taufe wegfiel, musste der Schauplatz des ersten Zutritts von Jüngern bereits in die Jordanaue verlegt werden.

Das erste Wunder Jesu in Galiläa 2, 1 — 12. Vor dem eigentlichen öffentlichen Auftreten Jesu steht noch eine Erzählung, welche unverkennbar einen Uebergang vermittelt (1, 35. 36). Sie bringt nämlich ebensowohl den Glauben der bereits gefundenen Jünger zu einem gewissen Abschluss, wie sie den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit darstellt. Beides wird 2, 11 zusammengefasst. Das erste Wunder Jesu eröffnet die Offenbarung seiner Herrlichkeit und hat den Erfolg, dass die Jünger an ihn glaubten. So schliesst das Hochzeitswunder in Kana die Bildung eines gläubigen Jüngerkreises ab und macht zugleich den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit. In Kana, einem galiläischen Flecken bei Kapernaum (4, 46), ist die Mutter Jesu bei einer Hochzeit gewesen. Auch Jesus wird mit seinen Jüngern zu dieser Hochzeit eingeladen, welche am dritten Tage, doch wohl von dem Reisetag 1, 44 an gerechnet, erfolgte [1]). Wurde nun Jesus nebst seinen Jüngern zu dieser Hochzeit eingeladen, so wendet sich bei der Hochzeit seine Mutter an ihn mit den Worten: „sie haben keinen Wein", offenbar mit der Erwartung einer wunderbaren Hülfe, wie man aus der Antwort Jesu und der weitern Rede seiner Mutter (Vs. 5) sieht. Freilich ist diese Erwartung schwer denkbar, wenn Jesus früher noch keine Wunder gethan hatte (Vs. 11). Aber ist der unvermittelte Glaube der Jünger an die Messiaswürde Jesu denkbarer, als der gleich unvermittelte Glaube der Maria an seine Wunderkraft? Jesus scheint nun die angedeutete Bitte der Maria bestimmt von sich

1) So schon Origenes c. Cels. VI, 30, während *Baur* (Krit. Untersuch. S. 114 f.), in der Meinung, dass mit Vs. 41 eine neue Trias von Tagen beginne, diesen dritten Tag unmittelbar auf den Reisetag folgen lassen will, weil auf den Umstand, dass auf die Reise selbst zwei Tage kommen müssten, bei einem Schriftsteller, wie unser Evangelist ist, kein grosses Gewicht zu legen sei. Neuestens hat sich *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 274 f.) für die schon von Origenes behauptete Sechszahl der Tage 1, 19 — 2, 11 entschieden, aber in eigenthümlich allegorisirender Weise. Die Sechszahl der das Judenthum darstellenden Krüge soll der Zahl der vorangehenden Tage entsprechen, und der Wein soll sich zu dem Wasser der Krüge ebenso verhalten, wie der Wunderakt Jesu zu den vorangehenden Tagen. So viel ist gewiss richtig, dass das Evangelium bedeutungsvoll mit einer Sechszahl von Tagen die Wirksamkeit Jesu beginnt und abschliesst (vgl. C. 12 — 19).

Digitized by Google

abzuweisen. Wie die Dämonen Matth. 8, 29 durch die Anrede τί ἡμῖν καὶ σοί; andeuten, dass sie mit Jesu keine Gemeinschaft haben, so kann auch Jesus durch den ähnlichen Ausdruck Vs. 4 nur sagen wollen, die Gedanken seiner Mutter seien nicht die seinigen, seine Handlungsweise werde nicht durch ihren Rath bestimmt. Und zwar weist er den stillen Wunsch der Mutter aus dem Grunde ab, weil seine Stunde, d. h. zwar nicht seine Todesstunde (wie 7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1), wohl aber: die Stunde seiner Verherrlichung, deren Spitze allerdings der Kreuzestod ist [1]), noch nicht gekommen sei. War diese Stunde aber, wie Jesus hier sagt, noch nicht gekommen, wie kann sie sogleich doch noch eintreten? Die Mutter selbst erwartet offenbar eine Abhülfe Jesu, indem sie den Dienern die Weisung giebt, sich nach seinen Aufträgen zu richten (Vs. 5). Es standen sechs Krüge da für die Waschungen der Juden (vgl. Mark. 7, 4), die je 2 oder 3 μετρητάς enthielten [2]). Diese Krüge lässt Jesus mit Wasser füllen, und als der Speisemeister kostet, ist das Wasser zu Wein geworden. Es geht namentlich aus Vs. 9 deutlich hervor, dass hier eine wunderbare Verwandlung vorgegangen ist. Es ist ein Wunder geschehen, welches über die Abhülfe des augenblicklichen Bedürfnisses weit hinausgeht. Dasselbe ist zugleich die ἀρχὴ τῶν σημείων Jesu, welcher zu Kana in Galiläa (4, 54) auch sein zweites σημεῖον vollbrachte. Wie kann Jesus dann aber kurz vorher zu der Maria gesagt haben, seine Stunde sei noch nicht gekommen, wenn er sich doch sogleich durch dieses Wunder verherrlicht? Wie kann Jesus das Verlangte, was er anfangs ablehnt, alsbald doch noch thun? Dieser Widerspruch hebt sich nur dadurch, dass der johanneische Christus überhaupt nicht auf menschlichen Rath, sondern durchaus selbständig handeln will. Anders ist auch die abschlägliche Antwort nicht zu erklären, welche er 7, 6 f. seinen Brüdern giebt. Es widerstreitet dem Wesen des göttlichen Logos, von Menschen Rath anzunehmen. Ist nun durch ein solches Wunder der Glaube der Jünger völlig befestigt, so kann jetzt um so mehr die eigentliche evangelische Geschichte ihren Anfang nehmen. Es ist daher nicht zufällig, dass Vs. 12 noch die Bemerkung folgt, Jesus habe sich mit Mutter, Brüdern und Jün-

1) Vgl. 12, 23. 31 und *Baur* a. a. O. S. 117.

2) Enthielt der Metretes 1½ römische amphorae, eine amphora aber 14 Würtemb. Maass, oder 80 Pfund Wasser (*Bertheau* zur Geschichte der Israeliten S. 77), so erhalten wir für jeden Krug 42 — 63 Maass, oder 240 — 300 Pfd. Wasser, für die ganze Masse also die ungeheure Quantität von 252 — 378, oder durchschnittlich 315 Maass. Selbst wenn man mit *Ebrard* (evang. Geschichte S. 284 f.) den Metretes als eine römische amphora auffassen wollte, würde man durchschnittlich 210 Maass erhalten. So muss selbst *Ebrard* zu der Meinung seine Zuflucht nehmen, Jesus habe nicht bloss dem augenblicklichen Bedürfniss abhelfen, sondern auch der wahrscheinlich unbemittelten Familie noch ein bedeutendes Geschenk machen, einen Segen über das Haus bringen wollen. Auch *Meyer* glaubt, dass nach der Absicht Jesu der Ueberfluss dem Hochzeitspaare zu gute kam, ähnlich *Luthardt* a. a. O. I, S. 355. *Lücke* (Commentar I, S. 478 d. 3. Aufl.) hofft von Auflage zu Auflage auf eine Lösung des Räthsels durch weitere Entwickelung des christlichen Denkens, worüber zu vergl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 120 f., auch *Hase* Leben Jesu 4. Aufl. S. 103.

Digitized by Google

gern nach Kapernaum begeben, wo er nicht viele Tage geblieben sei. Das Auftreten in Kapernaum eröffnet ja auch bei Matth. 4, 13, Mark. 1, 21 die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Ist auch bei Johannes (1, 46. 47) Nazaret der ursprüngliche Wohnort der Familie Jesu, so scheint diese Reise nach Kapernaum ganz mit der Uebersiedelung Matth. 4, 13 zusammenzufallen. Ist Jesus, wie wir hier lesen, zwar nicht lange in Kapernaum geblieben, so kann doch die Kürze des Aufenthalts einzig und allein in der sogleich folgenden Festreise nach Jerusalem ihren Grund haben.

Blicken wir nun auf die synoptischen Evangelien zurück, so kann man sagen, dass das Hochzeitswunder eigentlich an die Stelle der synoptischen Versuchungsgeschichte tritt, welche jedenfalls ganz ähnlich den Uebergang von der Taufe zu der eigentlichen messianischen Wirksamkeit vermittelt. Wird Jesus dort von dem Geiste, der ihn erfüllt, in die Einsamkeit der Wüste geführt, wo er sich in strengem Fasten aller menschlichen Speise enthält, und weist er dann die Aufforderung zu einer wunderbaren Verwandlung von Steinen in Brod trotz seines Hungers ab; so nimmt Jesus hier dagegen an menschlichem Umgang, an der Geselligkeit eines Hochzeitsmahls Theil, bei welchem er durch Verwandlung des Wassers in Wein nicht bloss einem Mangel der Bewirthung abhilft, sondern auch seine göttliche Herrlichkeit offenbart. Sollte sich hierin nicht die Absicht des Evangelisten kund thun, Christum gleich zu Anfang in völliger Erhabenheit über alle engherzige Askese (vgl. Matth. 11, 19), wie in der Schrankenlosigkeit seiner Wundermacht darzustellen?

2. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem 2, 13—3, 21.

Nach der flüchtigen Berührung mit den Synoptikern in der Reise nach Kapernaum geht unser Evangelist wieder seinen eigenen Gang, indem er Jesum nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem an einem Hauptfeste des jüdischen Volks auftreten lässt. Wie er die Erkenntniss der Messiaswürde Jesu den Jüngern gleich anfangs beilegt, so verlegt er auch das Auftreten Jesu in der jüdischen Hauptstadt bei einem Paschafeste, welches die Synoptiker nur als Schluss seines Lebens und Wirkens kennen, schon in den Anfang seiner Wirksamkeit. So tritt Jesus gleich anfangs vor den Augen des ganzen jüdischen Volks auf. Und geht er bei den Synoptikern (Matth. 21, 12 f., Mark. 11, 11, Luk. 19, 45) sogleich in das Heiligthum, wo er die Verkäufer austreibt, so ist auch bei Johannes der Tempel in Jerusalem der Ort seines ersten, reformatorischen Auftretens. An die Tempelreinigung (2, 14—17) schliesst sich unmittelbar die Zeichenforderung der Juden mit der Antwort Jesu an (2, 18—22), und nach einer allgemeinen Angabe über das Verhältniss Jesu zu den gläubigen Juden (2, 23—25) folgt ein Privatgespräch mit einem Obersten der Juden (3, 1—21). Hiermit ist das Auftreten Jesu an dem ersten Paschafest in Jerusalem abgeschlossen.

Die Tempelreinigung und Zeichenforderung 2, 14—22. Es ist gewiss bezeichnend, dass die erste öffentliche That Jesu die Reinigung des Tempels von dem Marktunwesen ist, während die Synoptiker nur

Digitized by Google

das Auftreten Jesu in Jerusalem am Ende seiner Wirksamkeit mit der Tempelreinigung beginnen lassen. In Vergleichung mit ihnen schildert der vierte Evangelist das Kaufwesen ausführlicher. Jesus findet Verkäufer von Ochsen, Schafen, Tauben, ferner Geldwechsler. Es wird sodann Vs. 15 erzählt, dass Jesus mit einer Geissel, die er aus Stricken verfertigte, Alle aus dem Heiligthum vertrieb, Schafe und Rinder. Stösst er schon bei den Synoptikern die Tische der Geldwechsler um, so wird hier noch gesagt, dass er zuvor ihre Münze verschüttete. Dagegen scheint er gegen die Taubenhändler milder zu verfahren, welche er nur mit den Worten wegtreibt: „schaffet dieses hinweg, machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause" (Vs. 16). Diese Worte treten offenbar an die Stelle der synoptischen, aus Jes. 56, 7, Jer. 7, 11 entlehnten Schriftworte ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν (Matth. 21, 13, Mark. 11, 17, Luk. 19, 46). Hierdurch wurden die Jünger, deren jüdischen Messiasglauben wir schon kennen, an den verzehrenden Eifer für das Gotteshaus Ps. 69, 10 erinnert. — Der Eindruck dieser That auf die Juden zeigt sich darin, dass sie (d. h. ihre Häupter), wie früher den Johannes (1, 19 f.), so jetzt auch Jesum nach der Berechtigung eines solchen Auftretens fragen. Sie fordern ein Zeichen, eine wunderbare That, weil Jesus so auftritt. Wenn er ihnen nun Vs. 19 antwortet: „Brechet diesen Tempel ab (λύσατε), und in drei Tagen will ich ihn auferwecken", so sind diese Worte ganz eigentlich zu verstehen. Jesus fordert die Juden, die ein Zeichen sehen wollen, wirklich auf, „diesen Tempel zu zerstören; dann will er ihn in drei Tagen wieder auferwecken [1]). Auch ist es nicht gestattet, die drei Tage als sprichwörtlichen Ausdruck für eine unbestimmte kurze Zeit aufzufassen, da das ἐγερῶ zu deutlich auf die Auferstehung am dritten Tage nach der Kreuzigung hinweist. Schon desshalb kann auch der Tempel, welchen die Juden zu zerstören aufgefordert werden, keineswegs der jüdische Tempel zu Jerusalem, sondern nur der Tempel des Leibes Christi sein, wie der Evangelist Vs. 21 ausdrücklich erklärt. Es ist daher zwar, wenn wir uns wirkliche Juden als Zuhörer denken, das einzig mögliche Verständniss, den Ausspruch auf den von Herodes ausgebauten Tempel zu beziehen, und so unbegreiflich zu finden, wie die Juden Vs. 22 thun; aber doch ist es ein Missverständniss, welches seit *Baur*'s durchschlagender Erörterung auch aus der neuern Exegese immer mehr verschwindet, da der Ausspruch in seiner johanneischen Fassung schlechterdings nur von der Tödtung und Auferweckung des Leibes Christi verstanden werden kann [2]). Hat Jesus so gesprochen, wie er hier redet, so können ihn

1) Wesshalb sollte man mit *de Wette* und *Lücke* den Imperativ λύσατε rein hypothetisch fassen: gesetzt, ihr brächet ab? Auf Matth. 12, 33 darf man sich nicht berufen, da das ποιήσατε hier, wie *Meyer* richtig erklärt, ganz eigentlich auffordert.

2) Vgl. *Baur*'s abschliessende Erörterung a. a. O. S. 137 f., nach welcher auch *Brückner* und *Meyer* die authentische Erklärung des Evangelisten angenommen haben. Freilich suchen Ausleger, wie *Luthardt* I, S. 362 f., nebenbei immer noch die Beziehung auf den Tempel in Jerusalem aufrecht zu erhalten.

Digitized by Google

freilich auch die Jünger nicht eher richtig verstanden haben, als bis sie die Auferstehung Christi, von welcher der Ausspruch handelt, erfahren hatten. Da erinnerten sie sich des Ausspruchs und glaubten der Schrift (d. h. den prophetischen Weissagungen der Auferstehung) und dem Worte Jesu.

Die johanneische Darstellung steht auch hier in einem eigenthümlichen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien. Beide Berichte lassen das Auftreten Jesu in Jerusalem mit einer Tempelreinigung beginnen, und die Erzählung dieses Ereignisses ist auf beiden Seiten so wesentlich gleichartig, dass, wie *Baur* mit allem Rechte gezeigt hat, im Grunde nur die Verschiedenheit der Zeit übrig bleibt. Die synoptische Tempelreinigung fällt an das Ende, die johanneische in den Anfang des Auftretens Jesu. Hat es nun auch auf einem Standpunct, wie der Ebrard'sche ist, keine Schwierigkeit, sich zu denken, dass dasselbe Ereigniss zweimal kurz vor einem Paschafest, wesentlich in derselben Weise geschehen sei, und dass sich die Synoptiker und Johannes nur in die Erzählung dieser beiden verschiedenen Vorfälle getheilt haben, zumal wenn man mit *Ebrard* annimmt, dass „die Priester Jesu zum Trotz, und um ihn zu neuer Austreibung zu reizen, den Skandal absichtlich wieder eingeführt haben“ [1]): so kann es sich doch auf einem unbefangenern Standpunct nur um die Frage handeln, auf welcher von beiden Seiten wir den glaubwürdigern und geschichtlichern Bericht vor uns haben. Die Entscheidung hängt hier von der allgemeinern Frage über die Geschichtlichkeit eines nur einmaligen oder wiederholten Auftretens Jesu in Jerusalem ab. Aber doch fehlt es uns hier nicht an allen entscheidenden Kennzeichen der höhern Ursprünglichkeit. In der Zeichenforderung der Juden, wie sie hier vorliegt, vereinigen sich zunächst die beiden synoptischen Zeichenforderungen (Matth. 12, 38 f., 16, 1 f., Mark. 8, 11 f., Luk. 11, 29 f.). Schon bei Matthäus und Lukas weist Jesus ja die Zeichenforderung mit Hinweisung auf seine künftige Auferstehung ab, indem er von dem Zeichen des Propheten Jonas, von dem dreitägigen Aufenthalt des Menschensohns im Herzen der Erde redet. Mit der johanneischen Zeichenforderung trifft aber noch eine andre synoptische Erzählung merkwürdig zusammen. Gerade nach der Tempelreinigung richten ja bei allen Synoptikern die Hohenpriester und Aeltesten an Jesum die Frage nach der Machtvollkommenheit zu solchem Auftreten (vgl. Matth. 21, 23 f., Mark. 11, 27 f., Luk. 20, 1 f.). Auch dieses finden wir bei Johannes in der Frage Vs. 18 *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς.* Endlich lesen wir schon bei Matthäus 26, 61 die falsche Anklage Jesu, er habe sich gerühmt, den Tempel Gottes zerstören und in drei Tagen aufbauen zu können, und bei Markus 14, 58 ist dieser

1) Wissenschaftl. Kritik d. ev. Gesch. S. 503 f. Aehnlich auch *Luthardt* a. a. O. I, S. 360 f., und selbst *Meyer*. Jener hat sogar wesentliche Unterschiede der beiden Erzählungen entdeckt. Bei den Synoptikern soll Jesus den οἶκος προσευχῆς in seinem Rechte schützen, bei Johannes als Sohn des Vaters, dessen das Haus ist, Hausrecht gegen den Unfug üben (Vs. 16). Man kann es sich kaum klar machen, wie hierin ein wesentlicher Unterschied liegen soll.

Digitized by Google

Ausspruch, dessen Jesus beschuldigt wird, schon zu der Vorhersagung ausgebildet: „ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern, nicht mit Händen gemachten Tempel aufbauen.“ In dieser Fassung liegt schon die Beziehung auf die neue, geistige Gottesverehrung, welche mit der Auferstehung beginnen soll, und das Falsche der Anklage besteht nur noch darin, dass Jesus einen solchen Ausspruch, der eine ganz christliche Wahrheit enthält, nicht wirklich gethan hat [1]). Lag es dann nicht nahe, die christliche Wahrheit, die Ankündigung der Auferstehung in dem Ausspruch allein hervorzuheben und ihn so, nachdem man von der prahlerischen Aeusserung, die Jesu bei Matthäus fälschlich beigelegt wird, bereits abgekommen war, als einen wirklichen, ächten Ausspruch Jesu darzustellen? Und hatte Jesus wirklich von seiner Auferstehung zu den ungläubigen Juden geredet, so lag die Anknüpfung an den Ausspruch bei der Zeichenforderung Matth. 12, 39 f. sehr nahe, wo die Auferstehung schon als das einzige Zeichen für das ungläubige Judenthum aufgefasst worden war. Schmolzen somit in dieser Weise die beiden (am ursprünglichsten Matth. 26, 61. 12, 39 f. vorliegenden) Aussprüche zusammen, so konnte bei dem ersten Auftreten Jesu in Jerusalem auch die Frage nach der Machtvollkommenheit sehr wohl hineinspielen. Was lässt sich gegen diese Annahme, nach welcher vereinzelte und unterschiedene Bestandtheile der synoptischen Darstellungen von dem vierten Evangelisten in dieser Weise eigenthümlich verarbeitet und verschmolzen wurden, mit Grund einwenden? Verdient diese Vorstellung nicht entschieden den Vorzug vor der umgekehrten, dass das bei Johannes in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit Vereinigte in der unklaren und verworrenen Erinnerung der Synoptiker in verschiedene Vorfälle und Aussprüche auseinander gefallen sei? Schon an sich betrachtet, trägt der Ausspruch Joh. 2, 19 keineswegs das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, da er jedenfalls die entwickeltere Vorstellung von dem Leibe Christi als einem wahren Heiligthum, einem Tempel der Gottheit in sich schliesst [2]). Und wenn wir bedenken, dass die Synoptiker erst weit später verhüllte Andeutungen der Auferstehung für das Volk (Matth. 12, 39 f., 16, 4, Luk. 11, 29 f.) und bestimmtere Vorhersagungen für die Jünger (Matth. 16, 21. 17, 9. 23. 20, 17 f. nebst den Parallelstellen) darbieten, so begegnet uns auch hier die johanneische Eigenthümlichkeit, wenigstens in Hinsicht der Erkenntniss der Jünger und des Verhältnisses zu den Juden, da zu beginnen, wo die Synoptiker aufhören.

Der erste Erfolg Jesu in Jerusalem 2, 23—25. Bei diesem ersten Auftreten findet Jesus nach unserm Evangelisten zwar bei Vielen Glauben, aber einen sehr äusserlichen und niedrigen, da er nur

1) Dass bei Markus schon eine Umbildung des Ursprünglichen vorliegt, sieht man namentlich aus dem Umstand, dass Markus 15, 29 noch ganz, wie Matthäus 27, 40, die Juden dem Gekreuzigten spöttisch zurufen lässt: οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν σῶσον σεαυτόν, womit ganz die Fassung der falschen Anklage Matth. 26, 61 vorausgesetzt wird. Bei Lukas kann man nur die falsche Anklage gegen Stephanus Apg. 6, 13 f. vergleichen.

2) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 246 f.

Digitized by Google

auf dem Eindruck seiner Wunder beruht. Jesus vertraut sich daher dieser Art von Gläubigen nicht an, weil sein durchdringender Blick selbst das Innere des Menschen durchschaut. Dieses Wissen Jesu um das Innerste der Menschen steht gewiss dem des pseudoclementinischen Adam-Christus nicht nach, welcher als der mit dem Gottesgeist ausgerüstete wahre Prophet ohne äussere Vermittelung (καὶ μὴ μαθών) Alles weiss, mit der unendlichen Sehkraft seiner Seele (ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ) Alles durchschaut. Um so weniger darf die Menschenkenntniss des fleischgewordenen Logos als eine natürlich erklärbare aufgefasst werden.

Das nächtliche Gespräch mit Nikodemus 3, 1 — 21. Gerade zu der zuletzt genannten Art von Gläubigen gehört Nikodemus, ein Pharisäer und Oberster der Juden (vgl. Luk. 23, 13), welcher Beisitzer des Synedrium war (7, 50) und den Leichnam Jesu einbalsamirte (19, 39). Dieser nur in unserm Evangelium erwähnte Nikodemus kommt bei Nacht zu Jesu, den er wegen der Beglaubigung durch Wunder als einen von Gott gesandten Lehrer anerkennt. Sagt Nikodemus nur dieses, so ist der Ausspruch Jesu 3, 3 keine eigentliche Antwort, da sich die Nothwendigkeit einer Geburt von oben zum Eintritt in das Himmelreich auf dasjenige, was Nikodemus gesagt hat, nur insofern bezieht, als sich in dem Gewicht, welches er auf die Wunder legt, die Niedrigkeit und Aeusserlichkeit seines Glaubens ausspricht. Weil dieser Glaube von einer völligen innern Umwandlung, von einem Bruch mit dem alten jüdischen Denken und Leben keine Ahnung hat, spricht Jesus von der für das Reich Gottes unerlässlichen höhern Geburt. Wer nicht von oben geboren ist, kann das Reich Gottes (vgl. 18, 36), wie hier sehr bezeichnend gesagt wird, nicht sehen, d. h. es ist für seinen beschränkten Blick überhaupt nicht da (vgl. 3, 36 οὐκ ὄψεται ζωήν). Da ἄνωθεν nur *von oben* (vgl. 3, 31. 19, 11. 23) heissen kann, so haben wir hier statt der Wiedergeburt (Matth. 18, 3. 1 Petr. 1, 3. 23) ganz dieselbe Geburt aus Gott, wie Joh. 1, 13. Stellt nun Nikodemus den bessern jüdischen Standpunct dar, so muss eine solche geistige Geburt freilich über seinen jüdischen Gesichtskreis hinausgehen, und weil er keine höhere Geburt, als die fleischliche kennt, so kann er den Ausspruch Jesu nur auf eine fleischliche Wieder-Geburt beziehen, die ihm ganz unmöglich erscheint (Vs. 4). Die Antwort Jesu Vs. 5 bestimmt die Geburt von oben näher als eine Geburt aus Wasser und Geist (d. h. durch die christliche Taufe, an welche die Mittheilung des göttlichen Geistes geknüpft ist). Wird hierdurch die an sich rein innerliche Geburt von oben an eine äussere kirchliche Handlung geknüpft, so ist es doch die geistige Seite der höhern Geburt, welche Jesus Vs. 6 f. entwickelt. Dieselbe wird auch hier (wie 1, 13) der fleischlichen Geburt entgegengesetzt; das aus dem Fleische Geborene ist Fleisch, das aus dem Geiste Geborene Geist (Vs. 6). Dieser Unterschied betrifft nicht bloss, wie man ihn gewöhnlich versteht, zwei Seiten innerhalb der Einheit des menschlichen Wesens, sondern er ist so schroff, dass er die Menschheit in zwei Klassen theilt, in diejenigen, welche die Geburt von oben und aus Wasser und Geist erfahren haben, und in diejenigen, welche nur

Digitized by Google

fleischlich erzeugt sind. Jene geheimnissvolle Geburt von oben, welche in ihrer bestimmtern Ausprägung eine Geburt aus dem Geiste ist, ist dem Winde (dem sinnlichen πνεῦμα) zu vergleichen. Und zwar besteht die Vergleichung in zweierlei, 1) in der Freiheit von menschlicher Macht, da der Wind weht, wo er will, 2) in der Unbegreiflichkeit seines Ursprungs und Ziels, da man wohl seine Aeusserung, das Brausen, vernimmt, aber nicht weiss, woher er kommt und wohin er geht (Vs. 8). Ebenso ist auch das Walten des göttlichen πνεῦμα erhaben über Macht und Einsicht der Menschen, die Wirkung einer geheimnissvollen Macht. — Da Nikodemus als Lehrer von Israel auch dieses nicht fasst (Vs. 9), so erhält die Rede Vs. 10—22 eine ganz neue Wendung. Nicht, wie der Uebergang von den meisten Erklärern gefasst wird, um noch mehr Eindruck auf Nikodemus zu machen, sondern um dem blossen Wunderglauben des Nikodemus gegenüber, der sich als Unempfänglichkeit für alles Höhere erweist, die göttliche Gewissheit seiner Lehren zu betheuern, um die höhere christliche Wahrheit dem jüdischen Bewusstsein in ihrer ganzen Niedrigkeit gegenüberzustellen (Vs. 14—17), um den Glauben wie den Unglauben auf eine innere Beschaffenheit des Wesens der Menschen zurückzuführen (Vs. 18—21), fährt Jesus in seiner Rede fort, welche freilich die Anknüpfungspuncte in dem jüdischen Bewusstsein fast gar nicht aufsucht. Es wird hier die christliche Wahrheit in ihrer über den beschränkten Gesichtskreis der Juden hinausgehenden Neuheit entwickelt. Das Neue der christlichen Wahrheit ist zunächst die Thatsache, dass sie auf einer überirdischen Anschauung seines Stifters beruhe (Vs. 11—13). Aber schon der Plural (Vs. 11 οἴδαμεν, λαλοῦμεν, ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, ἡμῶν, λαμβάνετε) weist darauf hin, dass Jesus hier das christliche Bewusstsein in seiner *nicht* bloss auf den Stifter beschränkten Allgemeinheit gegenüber dem jüdischen Bewusstsein ausspricht [1]). Das Christenthum überhaupt spricht aus, was es weiss, bezeugt, was es geschaut hat, und sein Zeugniss nehmen die Juden nicht an. Als Jesus das Irdische, nämlich das, was in dem irdischen Menschen vorgeht (Vs. 3. 5—8), zu ihnen redete, glaubten sie nicht; wie werden sie glauben, wenn er ihnen erst das Himmlische mittheilt? Und doch ist er allein hierzu befähigt, da er allein in den Himmel hinaufgestiegen und vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, dessen Heimath überhaupt im Himmel ist (Vs. 13). Wird schon hier die Himmelfahrt Christi offenbar vorausgesetzt, so wird ferner Vs. 14—17 die höchste, für den jüdischen Messiasglauben anstössigste Thatsache des Erlösungstodes hervorgehoben. Sie wird angeknüpft an die mosaische Aufrichtung einer ehernen Schlange in der Wüste 4 Mos. 21, 8 f., welche wir schon in der Weish. Sal. 16, 5 f. berücksichtigt finden [2]). Wie die Aufrichtung der Schlange schon an

1) Diese Annahme über den Plural liegt gewiss näher, als die gewöhnliche, dass Jesus von sich und dem Täufer rede (wogegen schon 3, 31. 32 ausreicht), oder die Meinung *Meyer*'s u. A., der Plural sei nur rhetorisch, welche den Gegensatz gegen die Juden (λαμβάνετε) ausser Acht lässt. Uebrigens vgl. unten 4, 22.

2) Auch ist die Aufstellung der Schlange im Brief des Barnabas c. 12

Digitized by Google

sich als eine Erhöhung bezeichnet wird, so ist sie das Vorbild der Erhöhung des Menschensohns am Kreuz. Denn diese Kreuzigung ist eine Erhöhung (vgl. 8, 28. 12, 32. 34), weil gerade der Kreuzestod die Verherrlichung Jesu ist (vgl. besonders 8, 28. 12, 23) [1]). Die Vergleichung der ehernen Schlange mit dem Gekreuzigten kann auch bei Johannes, wie in dem Briefe des Barnabas und bei Justin, nur in der Errettung der Glaubenden liegen. Erhielt man durch die eherne Schlange das zeitliche Leben, so wird durch den Tod Christi für die Gläubigen das ewige Leben vermittelt (Vs. 15). Denn Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder an ihn Glaubende das ewige Leben erhalte (Vs. 16). Die Sendung des Sohns überhaupt hat gar nicht den Zweck, die Welt zu richten, sondern zu erlösen (Vs. 17). Ein Richten Christi in dem gewöhnlichen Sinne [2]) findet überhaupt weder bei den Gläubigen noch bei den Ungläubigen statt, wohl aber wird durch seine Erscheinung eine Krisis andrer Art bewirkt (Vs. 18 — 21). So geht diese Ausführung in ächt johanneischer Weise zuletzt wieder in den Anfang zurück, indem sie den Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens auf seine tiefste Wurzel im Innern der Menschen zurückführt. Der Gläubige wird nicht gerichtet, und der Ungläubige ist schon dadurch gerichtet, dass er an den Namen des eingeborenen Gottessohns nicht geglaubt hat (vgl. 12, 48). Die christliche Krisis ist so wenig ein äusserer actus forensis, dass sie vielmehr nur die thatsächliche Scheidung der Menschen ist. Die grosse Mehrzahl der Menschen liebte die Finsterniss (vgl. 1, 5) mehr als das erschienene Licht, weil sie fürchten mussten, dass ihre Werke als böse überführt und gerügt werden (vgl. 11, 8). Wer aber die Wahrheit bethätigt, kommt zu dem Lichte, damit von seinen Werken offenbar werde, dass sie in Gott vollbracht sind. Es ist also ein innerer Zug des geistigen Wesens, welcher die Einen von dem erschienenen Lichte abstösst, die Andern zu ihm hintreibt. Und der Unterschied des Guten und des Bösen besteht schon vor der Annahme des Christenthums. Das Neue, was bei den Menschen der Wahrheit durch den christlichen Glauben hinzukommt, ist nur das Bewusstsein ihres schon vorher vorhandenen Zusammenhangs mit Gott. Auf der andern Seite hat auch die Macht der

---

ein τύπος τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι. Der Märtyrer Justin fasst dieselbe gleichfalls Apol. I, c. 60 typisch auf. In dieser Anrichtung sieht er eine Wirkung Christi, eine typische Darstellung des Geheimnisses der Erlösung durch den Glauben an den Gekreuzigten, Dial. c. Tryph. c. 94. 91. Ueber das Verhältniss der Deutung zu dem Text der LXX vgl. meine Abhandlung Theol. Jahrb. 1850, S. 395 f.

1) Die Bedeutung des johanneischen ὑψοῦσθαι wird von der neuern Exegese im Ganzen nur oberflächlich aufgefasst. Zur Sache vgl. auch Test. XII Patr. Benj. c. 9 κύριος ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται.

2) Obwohl das κρίνειν auch sonst dem Erlöser abgesprochen wird (vgl. 8, 15. 12, 47), so wird es doch in einem andern Sinne auch wieder mit dem Erlösungswerk verbunden (3, 19. 5, 22. 27. 30. 8, 16. 9, 39. 12, 31). Jenes Richten, welches Christus nicht ausübt, ist nämlich ein äusserliches, entweder freisprechendes oder verdammendes Urtheil, vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 273. Der johanneische Christus ist nicht ein κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι Jak. 4, 12.

Digitized by Google

Finsterniss ihre Anhänger, die Thäter des Bösen, welche die Berührung mit dem Lichte scheuen müssen [1]). So ist der Gegensatz der aus dem Geiste und der aus dem Fleische Geborenen in der verschiedenen Stellung zu der christlichen Offenbarung entwickelt.

Ein Gespräch, wie das mit Nikodemus, ist so wichtig für die ganze Auffassung des johanneischen Evangelium, dass sich hier recht deutlich die Verschiedenheit des Standpuncts offenbart. Hält man das ganze Gespräch für wesentlich geschichtlich, so hat man jedenfalls grosse Schwierigkeiten zu überwinden. Man gehe in dieser Hinsicht nur die neuern Bearbeitungen durch. Vom Reiche Gottes, sagen *Meyer* und *Luthardt*, beginnt Jesus Vs. 3, indem er einer Frage, welche Nikodemus thun wollte, oder im Sinne hatte, zuvorkommt. Was aber Nikodemus Vs. 4 gegen die höhere Geburt einwendet, erklärt *Meyer* als absurd, als eine ungereimte Frage selbst für einen jüdischen Theologen. Und in der That musste Nikodemus selbst als jüdischer Lehrer weit zurück sein, wenn er die Nothwendigkeit einer Geburt von oben auf eine neue leibliche Geburt beziehen konnte. War die Fassungskraft des Nikodemus von vorn herein so niedrig, so konnte er die weitere Rede Vs. 5—8 um so weniger verstehen, als sie die unverkennbarste Beziehung auf die christliche Taufe enthält. Man hat über Vs. 5 zwar oft genug gesagt, es sei hier bloss von der geistigen Geburt die Rede. Woher aber die Voranstellung des Wassers vor den Geist? Was hilft es, hier mit *Lücke* u. A. zu sagen, das Wasser sei der bildliche, symbolische Ausdruck, das πνεῦμα der reine Begriff der Sache selbst? Warum wird denn das Wasser, wenn es nicht die Hauptsache ist, vorangestellt? Und was soll man vollends dazu sagen, selbst bei der Taufe des Johannes 1, 31—33 sei das Wasser nur Symbol der innern Sinnesreinigung, des negativen Anfangs der Geburt aus Gott? Gerade wenn die Wassertaufe des Johannes so wesentlich war, dass ihre Verbindung mit dem Herabkommen des Geistes den Christus bezeichnete, muss auch hier das Wasser die wirkliche Vermittelung für die Geburt aus dem Geiste sein [2]).

---

1) Die Annahme einer metaphysischen, principiellen Fassung des sittlichen Gegensatzes, welche in dieser Stelle klar vorliegt, findet noch immer vielfache Bestreitung. *Brückner* klammert sich daran, dass Vs. 19 in dem Ausdruck ἠγάπησαν μᾶλλον die Anerkennung eines gewissen Zugs nach dem Lichte selbst in den für das Böse lebenden Menschen liege. Dasselbe würde von Joh. 12, 43 gelten: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Allein diese Beweisstelle gegen die kritische Ansicht ist so schwach, dass selbst *Meyer* klüglich von ihr schweigt. Dass μᾶλλον — ἤ keineswegs bloss „mehr, als", sondern oft genug „vielmehr, und nicht" (potius quam) heisst, sehen wir ja namentlich aus Apg. 27, 11: ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερνήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ μᾶλλον ἐπείθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγομένοις, wo der Hauptmann dem Rath des Paulus eben gar nicht folgt. Sonst vgl. über μᾶλλον — ἤ 2 Kor. 5, 8, den ersten Brief des röm. Clemens c. 14 ὑπηκόους ἡμᾶς μᾶλλον γενέσθαι τῷ θεῷ ἢ τοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσαροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς ἀκολουθεῖν, c. 21 μᾶλλον ἀνθρώποις ἄφροσι — προσκόψωμεν ἢ τῷ θεῷ. Ausserdem vgl. Josephus Ant. II, 4, 4. 6, 9. III, 15, 3. IV, 8, 39. VI, 11, 6. 12, 6. XII, 4, 6. XIII, 12, 3 u. ö.

2) Von selbst erhellt die Unrichtigkeit der Behauptung *Neander's*, die Erwähnung des Wassers sei gar nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des

Digitized by Google

Man kann es nur loben, dass *Meyer* noch entschiedener, als *de Wette*, die Beziehung der Geburt aus Wasser und Geist, welche zum Eintritt in das Himmelreich nothwendig ist, auf die christliche Taufe anerkannt hat. Es gehörte in der That eine grosse Befangenheit dazu, dieselbe zu verkennen, und ein Tertullian hat schon weit richtiger geurtheilt, als die meisten neuern Ausleger, wenn er de baptismo c. 13 diesen Ausspruch für die Nothwendigkeit der christlichen Taufe anführt, an welche die consecutio spiritus sancti geknüpft ist [1]). Hat es der Evangelist überhaupt auf das Verständniss einer ihm jedenfalls nahe stehenden Zeit abgesehen, so kann er nur die christliche Taufe als unerlässliche Bedingung der Seligkeit gemeint haben. Justin der Märtyrer führt Apol. I, c. 61 selbst den Ausspruch seines unkanonischen Evangelium Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, obwohl er das Wasser nicht einmal erwähnt, für die Berechtigung der christlichen Taufe an, und denselben Ausspruch finden wir in dieser Hinsicht nur noch schärfer bestimmt in den clementinischen Homilien XI, 26 Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Das einfache ἀναγεννᾶσθαι in dem Evangelium Justin's, welches schon über Matth. 18, 3 hinausging, wurde also in einem Zusatz, welchen die clementinischen Homilien voraussetzen, noch ausdrücklicher als christlicher Taufact ausgeführt, wie es auch in dem johanneischen Evangelium geschehen ist. Wie konnte Jesus dann aber nur erwarten, dass Nikodemus ihn verstehen solle? Selbst die Vergleichung der geistigen Geburt mit dem Winde konnte ihm diese Sache nicht verständlich machen, und in dieser Hinsicht begreifen wir seinen Ausruf Vs. 9: „wie kann dieses geschehen"? Um so weniger konnte Nikodemus auch das folgende Gespräch fassen. Jesus geht zwar über das „Irdische" nicht hinaus, da auch der Erlösungstod und die Krisis der verschiedenen menschlichen Naturen auf der Erde vorgeht [2]). Wie konnte er aber von Nikodemus das Verständniss einer Thatsache, wie der Erlösungstod, nur erwarten, da dieses Verständniss, wie wir aus den Synoptikern sehen, selbst den messiasgläubigen Aposteln so schwer fiel? Und Vs. 13 lässt sich gar die Beziehung auf die Himmelfahrt, auf die Rückkehr

---

heil. Geistes, die Jeder an sich selbst erfahren sollte, anschaulich zu bezeichnen, Geschichte d. Pflzg. u. Leitg. d. chr. Kirche S. 910.

1) Tertullian adv. Marc. I, 28. Weitere Belege s. in m. joh. Lehrbegr. S. 307 f. Schon Paulus nennt ja mit offenbarer Beziehung auf die christliche Taufe 1 Kor. 12, 13 die christliche Geisteserfüllung ein Getauftsein und Getränktsein mit demselben Geiste. Das Wasser ist nach den clementin. Homilien (XI, 24 f.) und andern alten christlichen Schriftstellern das eigentliche Element des heil. Geistes. Der Bischof ist nach den apostol. Constitutionen II, 26 (3, 3) nächst Gott der Vater, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν.

2) Die neuere Exegese ist noch immer nicht über die Frage in's Reine gekommen, ob der Inhalt von Vs. 13—15 zu den ἐπίγεια oder zu den ἐπουράνια gehöre. Wie kann man aber nur zweifeln, dass Jesus hier die völlig vergebliche Mittheilung der ἐπουράνια gar nicht versucht? Auch der Erlösungstod gehört zu den ἐπίγεια, wenn wir nur nicht den übeln Nebenbegriff dieses Ausdrucks Philipp. 3, 19. Kol. 3, 2 auf unsre Stelle übertragen.

Digitized by Google

des Menschensohns in den Himmel gar nicht hinwegleugnen. Jesus sagt hier: „Niemand *ist* in den Himmel hinaufgestiegen, als der, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist.“ *Lücke* meinte, das sei nur sprichwörtlich gesagt, und der Sinn sei, es sei Niemandem je vergönnt gewesen, jene ἐπουράνια zu erkennen und zu offenbaren, *gleichsam* in den Himmel hinaufzusteigen und sie vom Himmel herniederzubringen. *Meyer* meint gar, das οὐδεὶς ἀναβέβηκεν könne sich „schon wegen des Perfekts“ gar nicht auf die wirkliche Himmelfahrt Christi beziehen. Aber sieht man denn nicht aus Vs. 14, dass der johanneische Christus den Erlösungstod nebst seinen Folgen, wie 2, 19 die Auferstehung, gleich anfangs klar übersieht, dass das ganze Erlösungswerk von vorn herein vor seinem Blicke abgeschlossen ist? Warum soll er also nicht auch von seiner Rückkehr zum Vater schon zu Nikodemus gesprochen haben? Wie es sich übrigens hiermit verhalte, in jedem Falle ist Vs. 19—21 ein ächter Ausdruck der eigenthümlichen johanneischen Theologie, die wir nach dem Prolog 1, 13 auch in der höhern Geburt wiederfinden dürfen. Ein wirkliches Licht erhält das ganze Gespräch überhaupt erst, wenn man es vom Standpunct des Evangelisten aus auffasst [1]). Sein ganzer Inhalt ist ja die Auseinandersetzung dessen, wodurch sich das Christenthum von dem Judenthum wesentlich unterscheidet. Es beruht auf einer höhern Geburt, welche durch die Taufe ihren kirchlichen Ausdruck erhält, es hat in dem Glauben an den Gekreuzigten die Gewissheit des ewigen Lebens. Aber freilich ist es eben desshalb ein höheres Bewusstsein, zu welchem sich der nicht von oben Geborene nicht erheben kann, ein Licht, welches die Kinder der Finsterniss scheuen müssen.

3. Jesus und der Täufer in Judäa 3, 22—36.

Nach dem ersten Auftreten in Jerusalem hält sich Jesus in der jüdischen Landschaft auf, wo er und der Täufer sich zum letzten Mal berühren. Wie Jesus hier durch seine Jünger (vgl. 4, 2) tauft, so tauft auch Johannes zu Aenon bei Salim, und beide Oerter sind diesseits des Jordans zu suchen (vgl. 3, 26 mit 1, 28). Wenn also Johannes auch nach dem öffentlichen Auftreten Jesu noch frei wirken und taufen kann, so ist das ein unleugbarer Widerspruch gegen die Synoptiker (Matth. 4, 12, Mark. 1, 14, Luk. 3, 19. 20), welche Jesum erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich auftreten lassen [2]). Gleichwohl setzt unser Evangelist Vs. 24 die synoptische Darstellung als gangbar voraus, weil er nur mit Rücksicht auf sie bemerken konnte, Johannes sei damals noch nicht in dem Gefängniss

1) *De Wette* (ähnlich *Hase* Leben Jesu S. 105) ist in dieser Hinsicht nur auf halbem Wege stehen geblieben, indem er das Zugeständniss nicht vermeiden konnte, dass Form und Darstellung des Gesprächs nicht treu geschichtlich sein können. Ist es also jedenfalls zum grossen Theil freie Schöpfung des Evangelisten, so braucht man als die vorgefundene Grundlage des Ausspruchs über die Geburt von oben, aus Wasser und Geist, nur Matth. 18, 3 und die unkanonischen Fortbildungen bei Justin und in den clementinischen Schriften vorauszusetzen.

2) Vgl. gegen *Ebrard* auch *de Wette* und *Brückner* und *Meyer*.

Digitized by Google

gewesen. Der Streit einiger Johannisjünger mit einem Juden über die Reinigung, d. h. über die johanneische Taufe [1]), giebt nun Veranlassung zu der Frage jener Jünger, weshalb auch Jesus taufe, und zu dem letzten Zeugniss des Täufers über ihn (Vs. 27—36). Johannes beseitigt hier den Anstoss seiner Jünger, dass noch Jemand ausser ihm tauft und so grossen Zulauf hat. Daher spricht er hier noch einmal seine tiefe Unterordnung unter Jesum, aber auch zugleich seine Freude über die Erscheinung und das Wachsthum des vom Himmel Gekommenen, über allen Andern Stehenden aus (Vs. 27—32), dessen Anerkennung das ewige Leben zur Folge hat, wie seine Verwerfung den Zorn Gottes verwirkt (Vs. 33—36). Kann Niemand etwas empfangen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben (Vs. 27), so ist die Wirksamkeit Jesu in ihrem vollen Rechte anerkannt. Der Täufer kann seine Jünger an sein früheres Zeugniss 1, 20 f. erinnern, dass er nicht der Christus, sondern nur sein Vorläufer sein wollte. Er steht zu Jesu in demselben Verhältniss, wie ein Freund zu dem Bräutigam (vgl. Matth. 9, 15 und Parallelen). Ist Christus der Bräutigam, so will Johannes gleichsam sein Brautwerber sein, der sich über den Jubel des Bräutigams freut. Diese seine Freude ist jetzt durch den Anfang der Wirksamkeit Christi erfüllt, und gern sieht er, dass jener zunimmt, während er selbst abnimmt. Jesus ist ja der von oben Gekommene, der über Allen steht, während Johannes sich selbst nur zu den Irdischen rechnen kann, die nur Irdisches reden. Jesus dagegen ist der vom Himmel Gekommene, welcher das, was er dort gesehen und gehört hat, bezeugt (vgl. 3, 11), wenn auch (ungeachtet des grossen Zulaufs der nur äusserlich Glaubenden) Niemand dieses Zeugniss annimmt. Ist schon hiermit angedeutet, dass Jesus überhaupt mehr Verwerfung als Anerkennung findet, so wendet sich der Täufer Vs. 33 zu denjenigen, welche das Zeugniss annehmen und durch diese Anerkennung des Gottgesandten die Wahrhaftigkeit Gottes besiegeln (vgl. 6, 27). Der Gottgesandte redet die Worte Gottes, weil Gott ihm den Geist ohne Mass giebt (vgl. zu 3, 32 f.), weil also der Geist Gottes aus ihm spricht. Er ist der Sohn, welchen der Vater liebt, in dessen Hand er Alles gegeben hat (Vs. 35, vgl. Matth. 11, 27, Luk. 10, 22). Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben (vgl. 5, 15. 16); wer aber dem Sohn nicht gehorcht, zieht sich den Zorn Gottes zu, der auf ihm bleibend lastet (Vs. 36, vgl. 1, 32. 33).

Der Täufer bezeugt also noch einmal mit derselben Klarheit, wie 1, 19 f., die unendliche Erhabenheit Christi und sein übermenschliches Wesen (Vs. 31). Wirken beide Männer auch noch eine Zeit lang neben einander, so erklärt doch der Täufer in diesem Schwanengesang (um mit *Baur* zu reden) seine eigene geschichtliche Bedeutung als abnehmend und tritt mit dieser grossartigen Entsagung vom Schauplatz ab. Aber um so mehr müssen wir fragen, ob wir hier den geschichtlichen Täufer vor uns haben. Der synoptische Täufer, welcher noch in der Gefangenschaft Jesum fragen lässt, ob er der Messias sei, oder

1) Johannes hatte es nach Joseph. Ant. XVIII, 5, 2 mit seiner Taufe gerade auf leibliche und sittliche Reinigung abgesehen, auf die ἁγνεία τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιωσύνῃ προκεκαθαρμένης.

Digitized by Google

ob man auf einen Andern warten solle (Matth. 11, 2 f., Luk. 7, 18 f.), ist zu sichtlich verschieden von dem des johanneischen Evangelium. Dieser bleibt seiner seit der Taufe gewonnenen Ansicht über das Wesen Jesu treu. Er weist sich überhaupt selbst die untergeordnete Stellung an, welche ihm bei Matthäus von Jesu angewiesen wird [1]). Kann es schon an sich kaum zweifelhaft sein, wo wir die geschichtlichere Darstellung anzuerkennen haben, so kommt hier noch der Umstand hinzu, dass auch diese Rede des Täufers deutlich genug das Gepräge der Theologie und Ausdrucksweise des Evangelisten an sich trägt. Auf der einen Seite bezeichnet er das göttliche Princip in Christo ganz ebenso, wie 1, 32. 33 mit Anschluss an den synoptischen Taufbericht als das πνεῦμα (Vs. 34). Auf der andern Seite muss selbst *Lücke* anerkennen, dass Vs. 31. 32. 34 fast wie ein Nachhall aus dem Gespräch mit Nikodemus klingen, dass auch Vs. 35 an Reminiscenzen aus Joh. 10, 28. 29 anstreife, dass Vs. 36 ganz wie eine allgemeine Reflexion des Evangelisten aussehe, welche an Erklärungen Jesu wie 5, 24 f. anknüpfe und nach Inhalt und Sprache weit eher in den Brief des Evangelisten, oder in eine Betrachtung desselben wie 12, 37 f., als in die Rede des Täufers zu gehören scheine. So kann es auch *de Wette* nicht leugnen, dass die subjective Darstellung des Evangelisten zuletzt ganz in seine eigene Betrachtung übergehe, und *Ebrard* sucht mit der eigenthümlichen Annahme auszuhelfen, dass der Evangelist die ganze Eigenthümlichkeit seines Stils und seiner Denkformen von dem Täufer, dessen Schüler er gewesen war, erhalten habe. Was liegt in diesen Zugeständnissen der genannten Ausleger und andrer, die wir kaum anzuführen brauchen, anders, als die sich von selbst aufdrängende Wahrnehmung, dass Gedanken und Ausdruck ganz mit den Reden Christi und mit den eigenen Ausführungen des Evangelisten übereinstimmen, also durch und durch johanneisch sind? Enthielt schon die ursprünglichste evangelische Darstellung nach der Taufe eine fernere, aber nicht unmittelbare Berührung des noch zweifelnden und bedenklichen Johannes mit Jesu, so musste sich dieselbe in einem Evangelium ganz anders gestalten, welches den Täufer von vorn herein zu dem menschlichen Zeugen der Gottheit in Christo (1, 30. 34) gemacht hat.

4. Jesus in Samarien 4, 1—42.

Unser Evangelist lässt Jesum desshalb Judäa verlassen, weil er wusste, dass die Pharisäer seine selbst den Täufer überflügelnde Wirksamkeit bemerkt hatten [2]). Wenn Jesus sich also diesem Anstoss ent-

1) Nach Matth. 11, 11 ist Johannes nur der Grösste unter den vom Weibe Geborenen und steht ausserhalb des Himmelreichs. So ist er hier Vs. 31 f. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλῶν. Dagegen spricht er hier die messianische Gewalt Jesu Vs. 35 ähnlich aus, wie Jesus selbst Matth. 11, 27; auch erwähnt er hier (nur in sehr unvermittelter Weise) Vs. 32 die überwiegende Verwerfung Jesu, vgl. Matth. 11, 16 f.

2) Nachträglich wird hier Vs. 2 die eigenthümliche Angabe 3, 22, dass Jesus in Judäa taufte, dahin berichtigt, dass seine Jünger tauften, nicht er selbst. Verlegte man einmal, wie es ganz der Auffassungsweise unsers Evangelisten entspricht, die christliche Taufe schon in die Zeit Jesu (vgl. 3, 5),

Digitized by Google

ziehen will, so kann er es nur deshalb gethan haben, um einen grössern, schon jetzt entscheidenden Zusammenstoss zu vermeiden. Die Reise nach Galiläa führt Jesum durch das nicht mehr rein jüdische Samarien, er kommt nach Sichem am Fuss des Berges Garizim, nahe bei dem Lande, welches Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hat [1]). Verlässt Jesus also das Gebiet des strengen, durch die Pharisäer beherrschten Judenthums, so betritt er jetzt das Gebiet der altisraelitischen Vorzeit, der patriarchalischen Volkssage. Es ist der Jakobsbrunnen, an welchem er sich ermüdet ohne Weiteres niederlässt. Es ist die sechste Stunde, d. h. Mittag nach jüdischer Stundenrechnung. Die Jünger sind nach der Stadt gegangen, um einzukaufen. Eine Samariterin, welche Wasser schöpfen will, trifft Jesum allein, und Jesus bittet sie um Trinkwasser. Sie ist verwundert, dass er als Jude von einer Samariterin Wasser begehrt, weil die Juden mit den Samaritern keinen [eigentlich nur möglichst geringen] Verkehr haben (Vs. 9). In dieser Weise wird das Gespräch Jesu mit der Samariterin an dem durch die althebräische Sage geheiligten Jakobsbrunnen eingeleitet (Vs. 10—26). Dasselbe hat allerdings einen mehr dialogischen Charakter, als das Gespräch mit Nikodemus, indem auf der einen Seite die unbefangene Naivität des samaritischen Weibes, auf der andern das über die beiden israelitischen Religionsformen, den orthodoxen Judaismus und den heterodoxen Samaritanismus, erhabene Bewusstsein des fleischgewordenen Logos steht [2]). Sieht die Samariterin anfangs in Jesu nur einen gewöhnlichen Juden, so sucht Jesus sie zu einer höhern Anerkennung seiner Person hinzuführen, was aber erst durch einen Beweis übernatürlichen Wissens gelingt (Vs. 10—18). Das Weib, welches Jesum nun als Propheten anerkennt, legt ihm sodann die zwischen Juden und Samaritern streitige Religionsfrage vor, und nachdem Jesus über dieselbe hinaus auf das Wesen der reinen Geistesreligion hingewiesen hat, schliesst er mit der Erklärung, er selbst sei der auch von den Samaritern erwartete Messias (Vs. 19—26). Zuerst ist es also die Anerkennung eines Höhern in seiner Person, welche Jesus in der Samariterin erwecken will. Hat sie sich über den Juden gewundert, der von einer Samariterin Wasser begehrt, so würde das Weib, wenn es die Gabe Gottes und den zu ihr Redenden kennte, vielmehr ihn um lebendiges Wasser gebeten haben. Bei dem lebendigen Wasser denkt das Weib natürlich zuerst an frisches Quellwasser (was auch in der Contestatio Jacobi c. 1 ὕδωρ ζῶν heisst). Wie will

---

so musste sie doch durch die Jünger ausgeführt werden, ähnlich, wie Paulus 1 Kor. 1, 17 selbst gesteht, nur Wenige selbst getauft zu haben, da nicht die Taufe, sondern vielmehr die Predigt des Evangelium sein Beruf sei.

1) Diese Angabe entstand aus der irrthümlichen Uebersetzung der LXX von 1 Mos. 48, 22 (Σίκιμα für שְׁכֶם), ferner aus Jos. 24, 32, nach welcher Stelle Joseph hier begraben wurde. Der Name Συχάρ statt Sichem soll die Stadt vielleicht als Taumelstadt (שִׁכּוֹר Jes. 28, 1) darstellen.

2) Ueber das Verhältniss der Samariter zu Juden und Heiden ist besonders der Märtyrer Justin zu vergleichen, welcher sie Apol. I, c. 53, p. 88 entschieden zu dem Volk Israel rechnet: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα γένη ἀνθρώπεια ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καλεῖται ἔθνη, τὸ δὲ Ἰουδαϊκὸν καὶ Σαμαρειτικὸν φῦλον Ἰσραὴλ καὶ οἶκος Ἰακὼβ κέκληνται.

Digitized by Google

Jesus solches Wasser ohne Schöpfeimer aus dem tiefen Brunnen hervorbringen? Oder will er auf andre Weise Wasser schaffen, so würde er sich ja über den Stammvater Abraham stellen, welcher diesen Brunnen ausgegraben und hergestellt hat [1]). Diese sinnliche Auffassung des lebendigen Wassers hält das Weib auch dann noch fest, als Jesus darauf hingewiesen hat, dass dieses Wasser den Durst für immer stillt (vgl. 6, 35. Matth. 5, 6), dass es in dem Menschen zu einer Wasserquelle wird, die in das ewige Leben sprudelt (Vs. 13. 14). Sie verlangt in ihrer treuherzigen Naivität solches Wasser, um nie wieder zu dürsten und schöpfen zu brauchen. Will Jesus sie nun gleichwohl zur Anerkennung des Höhern in seiner Person bringen, so kann das nur durch eine Erweisung übernatürlichen Wissens geschehen. Offenbar in dieser Absicht fordert er die Samariterin auf, ihren Mann zu rufen und herbeizuholen, weil er den frühern Lebenswandel der Frau ohne alle äussere Vermittelung kennt. Sie hat nicht nur, wie sie sagt, keinen Mann, sondern sie hat vielmehr fünf Männer, und der, welchen sie jetzt hat, ist nicht ihr Mann, d. h. sie lebt mit ihm, wie früher mit den andern, in ausserehelichem Umgang (Vs. 18). Ist die Frau hierdurch überzeugt, dass Jesus ein prophetisches Wissen besitzt, ein Prophet ist, so legt sie ihm, wie wenn sie das Gespräch von einer sie beschämenden Thatsache abwenden wollte, die religiöse Streitfrage zwischen Juden und Samaritern zur Entscheidung vor. Die Vorfahren der Samariter haben auf dem Berge Garizim Gott angebetet, und die Juden (ὑμεῖς, weil Jesus dem Weibe als Jude gilt) sagen, dass in Jerusalem die Stätte der Anbetung ist. Die Antwort Jesu stellt sich so wenig auf die eine oder die andre Seite, dass sie vielmehr beide Culte, den samaritischen und den jüdischen, als vergänglich darstellt. An die Stelle dieser beiden örtlich gebundenen Culte soll vielmehr die geistige Gottesverehrung treten. Es kommt die Zeit, sagt Jesus zu dem samaritischen Weibe, dass „ihr" (offenbar: ihr Israeliten beider Religionsformen) weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet (Vs. 21). „*Ihr* betet an, was ihr nicht wisset, *wir* beten an, was wir wissen. Denn das Heil ist aus den Juden; aber es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, dass die wahren Anbeter Gott anbeten werden im Geist und Wahrheit [2]). Denn auch der Vater sucht Solche als seine Anbeter. Geist ist Gott, und die, welche ihn anbeten, sollen ihn in Geist und Wahrheit anbeten" (Vs. 22—24). Bei dieser wichtigen Stelle erklärt man

1) Nach Josephus Ant. XI, 8, 6 betrachteten sich die Samaritaner auch als Nachkommen Josephs, Ephraims und Manasse's, also der Patriarchen überhaupt.

2) Man darf nur so abtheilen: ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν· ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Wie will man denn sonst das ἀλλά erklären, wenn es nicht einen Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden Satze, dass das Heil aus den Juden kommt, einführt? Dass ὅτι ἡ σωτ. und ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα u. s. w. nicht mit μὲν — δέ verbunden werden, ist ganz johanneisch, vgl. 1, 8. 26. 31. 33. 3, 8. 21. 29. 36. 4, 13. 14, über ἀλλὰ auch 6, 36. 8, 26. 16, 12.

Digitized by Google

gewöhnlich sogar den Hauptpunct, die Stellung Christi und des Christenthums zu der jüdischen Religion falsch. Man glaubt nämlich, dass Jesus sich hier im Gegensatz gegen die Samariter auf die Seite der Juden stelle, dass die unbewusste Anbetung des wahren Gottes nur den Samaritern, die bewusste Anbetung den Juden und den Christen zugleich gelte. Dabei kann sich jedoch *Lücke* den Umstand nicht verbergen, dass der johanneische Christus sich sonst nirgends mit unter den Juden begreife. Um so mehr muss man fragen, ob er es hier wirklich thut. Bedenkt man, dass Jesus Vs. 21 den samaritischen Cultus auf Garizim und den jüdischen Cultus in Jerusalem als gleich vergänglich dargestellt hat, so muss man schon von vorn herein zweifeln, dass die Juden, im Gegensatz gegen die Samariter, in das ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν mit eingeschlossen seien. Warum soll dieses ἡμεῖς nicht (wie 3, 11) ein Ausdruck des specifisch christlichen Bewusstseins sein? Warum soll hier nicht die bewusste Verehrung des wahren Gottes als ein wesentlicher Vorzug der Christen vor der unbewussten Gottesverehrung des israelitischen Stammes, sowohl in seinem samaritischen als auch in seinem jüdischen Zweige, angegeben sein? Freilich sucht man diese bewusstlose Anbetung des wahren Gottes schon bei den monotheistischen Samaritern möglichst abzuschwächen, und man wird sich um so mehr gegen die Anerkennung sträuben, dass eine bewusste Anbetung dieses Gottes nach der johanneischen Theologie auch im Judenthum noch nicht stattfand, erst im Christenthum eingeführt wurde. Aber der Augenschein nöthigt uns zu dieser Annahme. Waren die Samariter bekanntlich ebenso gute Monotheisten, als die Juden, so muss es von beiden gelten können, dass sie anbeten, was sie nicht wissen. Auch sind wir nicht berechtigt, die Unbewusstheit von dem Gegenstand auf die Handlung der Anbetung abzulenken [1]). Hat dagegen jedenfalls das Christenthum eine bewusste Anbetung des wahren Gottes, so kann es diesen Vorzug unmöglich mit den Juden theilen. Es wird ja Vs. 22 gar nicht gesagt, dass die mit dieser Gotteserkenntniss unzertrennlich verbundene Erlösung (σωτηρία) den Juden wirklich eigen sei, sondern nur, dass das Heil von den Juden herkommt, aus dem Schoosse des Judenthums hervorgegangen ist. Jesus gehörte nach seiner menschlichen Seite jedenfalls nicht den Samaritern, welche auch einen Messias aus ihrer Mitte erwarteten (Vs. 25. 29), sondern den Juden an, unter welchen er zuerst auftrat (vgl. 1, 11. 26. 46). Besteht also darin in der That ein Vorzug der

1) Es erhellt von selbst, dass *de Wette*'s Auslegung: „ihr betet an (und thut dabei) was ihr nicht wisset", keine richtige Auslegung ist. Es genügt aber auch nicht, mit *Lücke* zu behaupten, das ὅ bezeichne nicht sowohl den Begriff und das Wesen Gottes, sondern vielmehr τὰ τοῦ θεοῦ oder τὰ πρὸς τὸν θεόν (Hebr. 2, 17. 5, 1), das ganze Verhältniss Gottes, den ganzen Inhalt der Anbetung, wozu wesentlich die messianische Hoffnung gehörte. *Lücke* selbst kann diese messianische Hoffnung den Samaritern nicht ganz absprechen, bei welchen sie nur unklar und beschränkt geblieben sei. *Meyer* hat daher mit Recht diese Beschränkung und Ausdeutung des Gegenstandes der Anbetung aufgegeben, aber ohne diese Nicht-Erkenntniss das wahren Gottes klar durchzuführen, und ohne von der ganz falschen Meinung abzugehen, dass der jüdische Cultus dem samaritischen entgegengesetzt sei.

Digitized by Google

Juden vor den Samaritern, dass sie der Ausgangspunct des Heils sind, so wird der ganze Vorzug der Juden doch sichtlich in dem sogleich Folgenden (Vs. 23) auf diesen einzigen Punct beschränkt. Das Heil stammt wohl von den Juden her. Aber nichts desto weniger theilt die jüdische Religionsform ganz die Vergänglichkeit der samaritischen; es kommt die Zeit, und sie ist mit dem Auftreten Jesu schon gekommen, dass die christliche Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit an die Stelle des samaritischen und des jüdischen Cultus tritt, welcher über eine bewusstlose Anbetung des Vaters nicht hinauskommt. Jesus tritt hier also so wenig, wie man gewöhnlich meint, auf die Seite der Juden gegenüber den Samaritern, dass er ihnen vielmehr selbst die wahre Gotteserkenntniss, deren sie sich rühmten, gänzlich abspricht[1]). Das Höchste, was der edlere Hebraismus in seiner jüdischen und samaritischen Gestaltung erreicht, ist die unbewusste Beziehung seiner Religion auf den erst im Christenthum erkannten höchsten Gott. Ist derselbe, wie wir sogleich erfahren, reiner Geist, so steht auch alles Geistige in den vorchristlichen Religionen in einem thatsächlichen Verhältniss zu ihm, welches freilich erst durch die christliche Geistesreligion zu klarem Bewusstsein erhoben wird. Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums besteht also darin, dass es an die Stelle der örtlich gebundenen und der höchsten Erkenntniss ermangelnden Religionen die weder äusserlich noch innerlich beschränkte, geistige Gottesverehrung setzt. Dieselbe ist, eben weil sie sich über alle Veräusserlichung erhebt (vgl. 2 Kor. 3, 6, Röm. 2, 29. 7, 6), eine Anbetung in Geist und Wahrheit. Und muss das Geistige in der vorchristlichen Menschheit von selbst zu einer solchen Erkenntniss und Verehrung hinstreben, in welche auch das Wahre und Geistige des Hebraismus aufgenommen ist, so sucht andrerseits auch Gott solche Verehrer, weil er nach seinem Wesen reiner Geist ist. Nicht bloss von dem Geistigen der Menschheit, sondern auch von dem Geistigen der Gottheit geht dieser Zug der reinen, über das Judenthum unendlich erhabenen Geistesreligion aus. Diese erhabene Hinweisung Jesu auf die vollkommene Religion muss in der messianischen Hoffnung der Samariterin eine Anknüpfung finden. Sie weiss, dass der Messias kommt und bei seiner Ankunft alles dieses verkündigen wird. Hat Jesus von Anfang an den Zweck verfolgt, die Samariterin zum Glauben an seine Person zu erheben, so bleibt ihm nur noch übrig, sich für den erwarteten Messias zu erklären (Vs. 26). — Durch die Ankunft der Jünger

1) Ueber den jüdischen Anspruch des εἰδέναι τὸν θεόν vgl. Justin Dial. c. 10, p. 227. Auch das antijudaistische Κήρυγμα Πέτρου (bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5, p. 635 f.) verwirft jenen Anspruch der Juden ganz ähnlich, wie das joh. Evangelium: Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ. Verehren die Juden, ohne es zu wissen, nicht den höchsten Gott, sondern untergeordnete Engel, so haben wir in der That den besten Commentar für die johanneische Stelle. Einen tiefern Blick in dieselbe hat schon der gnostische Ausleger Herakleon geworfen, wenn er über Vs. 22 bemerkt: ἐπεὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, φησίν, ἐγεννήθη, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτῆς (nämlich ἡ σωτηρία ἐστίν)· οὐ γὰρ εἰς πάντας αὐτοὺς εὐδόκησε· καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνου τοῦ ἔθνους ἐξῆλθεν ἡ σωτηρία καὶ ὁ λόγος εἰς τὴν οἰκουμένην, bei Origenes in Joh. Tom. XIV, 19, p. 229.

Digitized by Google

wird das Gespräch, wie es innerlich sein Ziel erreicht hat, auch äusserlich unterbrochen. Stillschweigend wundern sich dieselben, wie es scheint, über das Gespräch des jüdischen Messias mit einer Samariterin (Vs. 27). Dieselbe verlässt ihren Krug, um die Bewohner der Stadt zu dem Manne zu rufen, der ihr Alles sagen konnte, was sie gethan hat, der vielleicht gar der Messias ist (Vs. 29). Ehe aber die Bewohner von Sichem herbeikommen, wird uns ein Gespräch Jesu mit den Jüngern erzählt (Vs. 31—38). Sie bieten ihm Speise an. Wie aber Jesus die Samariterin an dem Wasser vom Sinnlichen zum Geistigen zu erheben suchte, so macht er es auch hier mit den Jüngern bei der Erwähnung der Speise. Er bedarf dieser Speise, welche sie darbieten, nicht, er hat eine Speise, welche sie nicht kennen. Und da die Jünger immer noch bei der leiblichen Speise bleiben, so erklärt Jesus Vs. 34 deutlicher, dass seine Speise die Vollbringung des Willens und Werkes Gottes ist, der ihn gesandt hat. Erst hierdurch ist er auf den Hauptpunct gekommen, zu welchem das Vorhergehende sich nur als Einleitung verhält. Es ziemt sich, nach dem Willen Gottes zu wirken, weil die Zeit der Ernte gekommen ist. Sagt man in dem gewöhnlichen Leben sprichwörtlich: „es ist noch der vierte Monat, und die Ernte kommt", so kann auch Jesus die Jünger auffordern, ihre Augen zu erheben und die Felder anzusehen, welche schon für die Ernte weiss geworden sind [1]). Lässt nun schon Matthäus 9, 37. 38 Jesum bei der Aussendung der Apostel, Luk. 10, 2 bei der Aussendung der Siebenzig auf die geistige Ernte hinweisen, in welcher sie arbeiten sollen, so giebt unser Evangelist diesem Bilde eine andre Wendung. Sammelt der Erntende auf dem Gebiete des Geistes Frucht zum ewigen Leben, so hat doch auch der Säende Grund zur Freude. Und hier findet überhaupt das wahre Sprichwort seine Anwendung, dass ein Andrer säet, ein Andrer erntet. Auch bei Johannes sind die Apostel zur Ernte ausgesandt (Vs. 38), aber in ganz andrer Weise, als bei Matthäus. Dort sollten sie ja nur auf rein jüdischem Gebiete ernten, nicht auf samaritischem, noch weniger auf

1) Man meint gewöhnlich, Vs. 35 sei vom Standpunct der Saatzeit aus gesagt und weise auf die erst nach vier Monaten folgende Ernte hin: „noch sind vier Monate, so kommt die Ernte". Allein wie bodenlos diese Erklärung ist, sieht man schon aus *Meyer's* Bemerkung, dass die Sichemiten durch das grüne Saatfeld kommen, und so die Fluren, welche erst in vier Monaten die Ernte bieten, in geistigem Sinne schon jetzt zu weissen Erntefluren machen! Man kann vielmehr, trotz der Uebereinstimmung fast aller Ausleger, gar nicht daran zweifeln, dass ἔτι — ἐστίν auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft geht. Heisst es 11, 39 ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν, d. h es ist jetzt der vierte Tag: so kann auch hier der Sinn nur sein, dass der vierte Monat noch nicht vorüber, und die Ernte schon da ist. Bei den Juden wurde nun die Ernte erst am 16. Nisan förmlich eröffnet und bis Pfingsten fortgesetzt, sie dauerte also etwa vom April bis zu Anfang des Juni. Die Aussaat dauerte, wie *Lücke* bemerkt, vom Ende des October bis in den Februar hinein. Die Durchschnittszeit der Aussaat war also das Ende des römischen Jahrs, der Anfang der Ernte fiel in den April, d. h. in den vierten römischen Monat. Sollte hier nach dem römischen Jahr gerechnet sein? Auch wenn das nicht der Fall sein sollte, fallen zwischen Saat und Ernte ungefähr vier Monate. In jedem Falle passt die Erntezeit auch desshalb gut, weil Jesus kurz vorher (2, 13) zu einem Paschafest nach Jerusalem gereist ist.

Digitized by Google

heidnischem (Matth. 10, 5. 6. 23), und bei Lukas werden eben desshalb auf dem Gebiet von Samarien andre Arbeiter für die Ernte ausgesandt. Eröffnet sich nun in unserm Evangelium gerade bei den heterodoxen Samaritern ein weites geistiges Erntefeld, so kann diese Ernte den Aposteln, wenn anders ihr geschichtlicher Charakter festgehalten werden soll, nicht mit solcher Arbeit zufallen, wie auf dem Gebiet des Judenthums. Nur in dieser Weise wird der räthselhafte und noch immer missverstandene Ausspruch Vs. 38 aufgehellt. „Ich habe euch ausgesandt, um zu ernten, was ihr nicht gearbeitet habt, Andre haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit (*εἰς τὸν κόπον αὐτῶν*) hineingekommen." Gewöhnlich bezieht man die „Andern", welche die Arbeit geleistet haben, auf Jesum selbst, der gesäet habe, was die Apostel später ernteten. Aber um die Mehrheit der *ἄλλοι* zu erklären, muss *Lücke* sich zu der verzweifelten, auch von *Meyer* nicht gebilligten Annahme flüchten, den ausserchristlichen Täufer hinzuzudenken. Sollte Jesus sich selbst, seine gegenwärtige Thätigkeit in Samarien, meinen, wesshalb spricht er von mehreren Arbeitern des Christenthums? Eher ginge es schon an, an die grundlegende Bekehrungsthätigkeit des Philippus in Samarien Apg. 8, 52 zu denken, in welche erst später die Apostel Petrus und Johannes eintraten. Hierbei bleibt nach *de Wette*'s Vorgang auch *Baur* stehen [1]). Aber gerade, wenn man mit *Baur* die Ernte in dem ausserjüdischen Samarien auf das grosse Erntefeld des Heidenthums, der ausserjüdischen Menschheit überhaupt, deutet, so ist man berechtigt, auch der Arbeit der Nicht-Apostel eine weitere Ausdehnung zu geben. Ist das Gebiet von Samarien hier nur ein Theil des ganzen ausserjüdischen Erntefeldes, so ist ja besonders an solche zu denken, welche, wie der Apostel Paulus, dem Evangelium in der Heidenwelt Bahn brachen. Hatte Paulus hier die erste Arbeit übernommen (vgl. Röm. 15, 20), so musste er sich doch schon bitter beklagen, dass judaistische Sendboten in sein Arbeitsfeld eingedrungen waren (*καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις* 2 Kor. 10, 15). Fiel nun jedenfalls, namentlich in Kleinasien, wo bald nach Paulus der Apostel Johannes die Gemeinden leitete (Offbg. Joh. 1, 1—3), die Frucht der paulinischen Arbeit den Uraposteln zu, so kann der Ausspruch überhaupt nur auf dieses Verhältniss der Heidenbekehrer zu den Uraposteln bezogen werden, denen die grosse Ernte der Heidenbekehrung ohne Mühe zufiel. — Aber schon jetzt sehen wir das Vorspiel jener grossen Ernte in den Sichemiten, von welchen Viele wegen der Aussage des Weibes über Jesu prophetisches Wissen glauben. Sie bitten Jesum, noch zwei Tage zu bleiben, so dass noch immer Mehrere gläubig werden und aus der Lehre und Rede Jesu selbst erkennen, dass er, wie sie höchst bezeichnend ohne alle jüdische Beschränkung sagen, der Erlöser der Welt ist (Vs. 39—42). So verschieden ist der Erfolg dieses Auftretens in Samarien von dem vorhergehenden Auftreten in Judäa! Geht die Menge orthodoxer Juden über einen äusserlichen Wunderglauben nicht hinaus (2, 23—25), und muss Jesus sich sogar entfernen, weil sein Anhang wächst (4, 1),

1) Krit. Unters. S. 146 f.

Digitized by Google

so findet er bei den heterodoxen Samaritern die bereitwillige Anerkennung seiner Messiaswürde in der unbeschränkten Bedeutung des Erlösers der Welt. Greift das Auftreten in Samarien durch diesen Erfolg bedeutungsvoll in den Fortschritt unsrer Geschichtsdarstellung ein, so ist es auch nicht zufällig, dass Jesus gerade hier das Wesen des Christenthums als der über alle jüdische Aeusserlichkeit und Beschränktheit erhabenen, schlechthin geistigen Weltreligion entwickelt (Vs. 21—24), dass er hier seinen Jüngern die Aussicht in das grosse Erntefeld ausserhalb des Judenthums eröffnet (Vs. 35—38). Weist uns namentlich das Letztere entschieden auf spätere Zeitverhältnisse hin, so kann man bei aller Kunst und Meisterschaft der johanneischen Darstellung wenigstens bei dem Gespräch mit den Jüngern (Vs. 31 f.) die Natürlichkeit des Uebergangs von der leiblichen Speise zu der geistigen Ernte des Christenthums wohl vermissen.

5. Jesus zum zweiten Mal in Galiläa 4, 43—54.

Kehrt Jesus nun wieder nach Galiläa zurück, so soll er es aus dem Grunde gethan haben, weil er selbst bezeugte, ein Prophet habe in seinem Vaterlande keine Ehre (Vs. 44). Eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Ausspruchs Matth. 13, 57, Mark. 6, 4, Luk. 4, 24! Bezog sich dieser Ausspruch ursprünglich auf die Verwerfung Jesu in Nazaret, welche bei Lukas unverkennbar auch die πατρίς im weitern Sinne, das Judenthum, andeutet, so soll er hier gerade die Rückkehr aus Judäa nach Galiläa begründen. Nicht Galiläa, wo Jesus Aufnahme findet (Vs. 45), sondern Judäa, von wo er seinen Feinden sich entziehen muss, ist also das engere Vaterland Jesu, offenbar weil er auch nach unserm Evangelium in Bethlehem geboren ist[1]). Die Galiläer, die alle Thaten Jesu bei dem Fest in Jerusalem gesehen hatten, nahmen ihn nun bereitwillig auf, während er sich vor den Volksführern in Judäa hatte flüchten müssen. — Als Jesus nun wieder in Kana, dem Ort des Hochzeitswunders, ist, erfolgt eine zweite grosse Wunderthat, die Fernheilung eines königlichen Beamten in Kapernaum (Vs. 46—54). Derselbe kommt zu Jesu und bittet ihn, nach Kapernaum zu kommen, um seinen zum Tode kranken Sohn zu heilen. Die Antwort Jesu: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" scheint diese Bitte, als eine aus Wundersucht hervorgegangene, abzuschlagen. Das war sie ja aber sichtlich nicht, da sie durch eine dringende Noth, welche der bekümmerte Vater noch einmal ausspricht, veranlasst war. Giebt nun Jesus nach der Wiederholung der Bitte den Bescheid, der Beamte solle gehen, da sein Sohn lebe, und glaubt derselbe diesem Worte Jesu,

1) Die richtige, in neuerer Zeit namentlich durch *Baur* (Krit. Unters. S. 130 f.) nachdrücklich vertretene Erklärung, bei welcher ich nur die Beziehung auf die Geburt in Bethlehem festhalten zu müssen glaube, will den neuern Auslegern noch immer nicht einleuchten. Man lese aber nur, wie z. B. *Meyer* mit dieser Stelle fertig wird. Der Sinn soll sein: Jesus kehrte in sein Vaterland Galiläa zurück, was er unbedenklich thun konnte, weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet im eigenen Vaterlande Ehre und Hochschätzung nicht besitzt, *sondern aus der Fremde mitbringen muss.* Man beachte nur die Logik dieser Erklärung!

Digitized by Google

welches sogleich durch Boten bestätigt wird: so kann der Vorwurf gegen die Bitte sich nur darauf beziehen, dass der Vater verlangte, Jesus möge erst nach Kapernaum gehen, um hier an Ort und Stelle die Heilung zu vollbringen. Insofern wollte auch er Zeichen und Wunder erst *sehen*, um sie zu glauben, und Jesus will hier eben davon den Beweis geben, dass er ohne allen sichtlichen Zusammenhang durch die reine Allmacht seines Worts Wunder wirken kann. Eben diese jeder natürlichen Vermittelung entbehrende Allmacht Jesu wird in unsrer Erzählung recht augenscheinlich dargelegt. Als der königliche Beamte schon auf dem Wege nach Kapernaum ist, begegnen ihm die Boten, dass sein Sohn lebt, es ergiebt sich weiter, dass die Genesung vom Fieber „gestern" in der siebenten Stunde, nämlich genau zu derselben Zeit erfolgte, als Jesus den Kranken für lebend erklärt hatte. So ward er mit seinem ganzen Hause gläubig, und dieses Wunder war das zweite, welches Jesus in Galiläa vollbrachte. Ein ganz ähnliches galiläisches Wunder erzählten auch Matthäus 8, 5—13 und Lukas 7, 1—10. Findet nun schon zwischen diesen beiden Evangelisten im Einzelnen eine grosse Verschiedenheit statt, ohne dass wir die Einheit der von Matthäus am ursprünglichsten erzählten, von Lukas weiter fortgebildeten Begebenheit bezweifeln dürften, so müssen wir von vorn herein vermuthen, dass auch die johanneische Erzählung nur eine noch weitere Fortbildung desselben Vorfalls ist. Vergleichen wir sie hauptsächlich mit Matthäus, so ist die Uebereinstimmung entschieden überwiegend. Der Hauptmann von Kapernaum war jedenfalls ein königlicher Beamter, wie er hier genannt wird, und dass der Kranke sein Sohn ist, streitet nicht gegen den Ausdruck des Matthäus (παῖς). Die Heilung geschieht schon bei Matthäus aus der Ferne, und der Hauptmann beweist einen Glauben, welchen Jesus in ausgezeichneter Weise anerkennt, wie er hier wenigstens der Erklärung Jesu unbedingt glaubt. Auf der andern Seite ist nun freilich die örtliche Ferne noch weiter gerückt, da Jesus den Kranken in Kapernaum von Kana aus heilt, derselbe liegt am Fieber danieder, während er bei Matthäus gichtbrüchig ist. Jesus weist bei Johannes gleich anfangs die Aufforderung ab, zu dem Kranken zu gehen, was er bei Matthäus zusagt, und wie die Wunderwirkung an zwei Städte vertheilt ist, so ist auch die Heilung und die Kunde des Vaters von ihr zwei verschiedenen Tagen zugewiesen [1]). Alles dieses kann uns nicht abhalten, mit *Baur* die Einheit des Vorfalls zu behaupten, welcher schon bei Lukas eine sehr freie Fortbildung erfahren hat. Die Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung besteht ja hauptsächlich darin, dass die Entfernung der Oertlichkeit so anschaulich als möglich gemacht wird. Das Wunder wird hier auf eine solche Spitze getrieben, dass

1) Dabei macht es freilich Schwierigkeit, dass der Königliche, obwohl er sofort nach der Erklärung Jesu von Kana nach dem nur 3½ deutsche Meilen entfernten Kapernaum aufbricht, doch erst am nächsten Tage mit den Dienern zusammentrifft, die offenbar zu derselben Zeit (um 1 Uhr Nachmittag) von Kapernaum aufgebrochen sein werden. Giebt es hier einen Ausweg, so kann man nur mit *Brückner* sagen, dass das Zusammentreffen nach Sonnenuntergang, also nach jüdischer Tagesabtheilung erst am nächsten Tage stattfand.

Digitized by Google

es nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, kein σημεῖον ist, welches man sehen kann. Es geht daher ganz über den Gesichtskreis des jüdischen Wunderglaubens hinaus [1]) und schliesst sich als eine Erweisung reiner göttlicher Allmacht der gleichfalls zu Kapernaum geschehenen Verwandlung des Wassers in Wein als das zweite für das Evangelium des fleischgewordenen Logos der Erzählung werthe Zeichen an.

6. Die zweite Festreise nach Jerusalem Cap. 5.

Von Galiläa geht Jesus wieder nach Jerusalem zu einem Feste, welches unser Evangelist nicht näher bezeichnet. Am wahrscheinlichsten ist immer noch die Annahme von *Lücke* und *de Wette*, es sei an ein Laubhüttenfest zu denken, weil Jesus nach dem zweiten ausdrücklich genannten Pascha (6, 4) wieder an dem grossen Fest der Skenopegie nach Jerusalem geht (7, 2 f.), und weil das Pfingstfest nach dem ersten Pascha zu nahe fallen würde. Dieses Auftreten Jesu wird durch ein grosses, ächt johanneisches Wunder bezeichnet (Vs. 2—16), an welches sich eine bedeutungsvolle Rede anschliesst (Vs. 17—47). Der Schauplatz jenes Wunders ist der Teich Bethesda, in dessen Säulenhallen eine Menge von Kranken lagen, auf die Bewegung des Wassers wartend. Ein Engel stieg nämlich von Zeit zu Zeit herab und bewegte das Wasser. Wer nun zuerst nach der Bewegung des Wassers hineinstieg, ward gesund [2]). Hier sieht Jesus einen Menschen, der 38 Jahre in seiner Krankheit zugebracht hatte, weil ihm die menschliche Hülfe fehlte, das von dem Engel bewegte Wasser zuerst zu erreichen. Hofft der Kranke, nur durch diese wunderbare Erschei-

1) Vs. 48. Nur aus diesem Grunde lässt unser Evangelist auch den Vater nicht um eine Heilung von ferne bitten, weil das Ausserordentliche des Wunders eben über den gewöhnlichen Wunderglauben schlechthin hinausgehen soll.

2) Die Gründe, mit welchen man die Aechtheit von Vs. 3 (von ἐκδεχομένων an) und des ganzen vierten Verses bezweifelt hat, sind in der That sehr schwach. Schon Tertullian de bapt. c. 5 kennt diese Stelle. Man stösst sich aber hauptsächlich an dem Engel, welcher von Zeit zu Zeit in den Teich hinabstieg und die heilsame Wirkung für den Ersten, der hineinstieg, hervorbrachte. Allein Engel erkennt unser Evangelist 1, 52 an, und selbst die gebildetsten Alexandriner glaubten Engel der verschiedenen Völker, Provinzen, Städte und Menschen, vgl. *Münscher-Cölln* Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 80 f. Und ist die Stelle denn wirklich so entbehrlich für diesen Zusammenhang? Wie ist es möglich, mit *Lücke, Ebrard, Meyer* die heilende Wasserbewegung Vs. 7, welche der 38 Jahre lang von Krankheit geplagte Mann regelmässig verfehlt, da ihm immer ein Andrer zuvorkommt, für eine natürliche zu halten? Und welchen Sinn hat der Umstand, dass diesem Kranken immer ein Andrer zuvorgekommen ist, wenn nicht bloss der Erste, der in das bewegte Wasser steigt, geheilt wird, wie wir Vs. 4 lesen? Gewiss ist Vs. 4 zur Erklärung dieses Zuges unentbehrlich, vgl. *de Wette* z. d. St. Endlich ist es vollends unbegreiflich, wie *Lücke* und *Meyer* zuversichtlich behaupten können, der Ursprung jener angeblichen Interpolation aus Vs. 7 erkläre sich leichter, als die Auslassung jener Stelle in bedeutenden Auctoritäten. Schon Tertullian adv. Jud. c. 13 sucht ja das Verschwundensein der Heilkraft des Teichs aus dem beharrlichen Unglauben der Juden zu erklären. Konnte man also in spätern Zeiten eine solche Heilquelle bei Jerusalem nicht mehr nachweisen, so lag nichts näher, als die Stelle auszustossen. Vgl. übrigens auch *Hofmann's* gelungene Vertheidigung der Aechtheit von Vs. 3. 4 in seinem Schriftbeweis II, S. 283 f.

Digitized by Google

nung Genesung zu finden, so kommt Jesus seinem Wunsche durch die Erklärung zuvor, sein Bett aufzuheben und zu wandeln. Die Wundermacht Jesu geht also auch hier in ihrer reinen Allmacht über die immer noch durch den Teich und seine Bewegung vermittelte Wunderwirkung des Engels hinaus (Vs. 8. 9). Ist die Wunderheilung schon aus diesem Grunde keine gewöhnliche, so erhält sie vollends dadurch eine höhere Bedeutung, dass sie auf Sabbat geschah. Sie erregt daher den Anstoss der Juden, welcher sich zunächst gegen den Geheilten richtet, weil er am Sabbat sein Bette trägt [1]). Derselbe beruft sich nun auf denjenigen, der ihn geheilt hat, ohne seinen Wohlthäter zu kennen und auffinden zu können. Erst im Tempel trifft er wieder mit ihm zusammen, und Jesus ermahnt ihn, hinfort nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht noch Schlimmeres begegne. So kann der Geheilte Jesum als seinen Wohlthäter angeben, und die Verfolgung der Juden richtet sich nun gegen Jesum, weil er am Sabbat eine Krankenheilung vollbracht hat. So ist die Erzählung auf den Punct hingeleitet, wo sich die Rede Jesu anschliessen kann. — Bleiben wir zunächst bei der Erzählung stehen, so scheint sie ein den Synoptikern ganz fremder, eigenthümlicher Bericht zu sein. Gleichwohl zeigen sich bei genauerer Betrachtung merkwürdige Berührungen mit den Synoptikern, auf welche *Baur* die Behauptung stützt, dass unser Evangelist auch hier Bestandtheile der synoptischen Tradition aufgenommen und durch die eigenthümliche Verbindung und Umbildung zur Einheit einer scheinbar selbständigen Handlung verknüpft habe [2]). Auch bei den Synoptikern heilt Jesus einen Gichtbrüchigen, der sich nicht selbst bewegen kann, sondern zu ihm getragen werden muss, an welchem Jesus trotz des Unwillens der Schriftgelehrten die Macht des Menschensohns, auf der Erde Sünden zu vergeben, durch die Heilung thatsächlich beweist (Matth. 9, 1—8, Mark. 2, 1—12, Luk. 5, 17—26). Hier trifft unser Evangelist selbst im Ausdruck mit Markus wesentlich zusammen [3]). Das, wodurch sich der johanneische Bericht von dem synoptischen unterscheidet, ist, abgesehen von der Oertlichkeit, hauptsächlich die Steigerung, dass der Kranke 38 Jahre an seinem Uebel gelitten hatte. Ausserdem trifft unser Bericht auch mit der synoptischen Sabbatheilung Matth. 12, 9—14, Mark. 3, 1—6, Luk. 6, 6—11 (13, 10 f. 14, 1 f.) zusammen, weil die Heilung gleichfalls als Sabbatheilung den Anstoss der Juden erregt. Selbst die Folge ist ganz dieselbe, dass die Feinde Jesu den Plan seiner Vernichtung fassen (Vs. 16. 18 vgl. Matth. 12, 14, Mark. 3, 6). Hängt nun freilich die Entscheidung über dieses Verhältniss zu den Synoptikern von dem allgemeinen Wesen der johanneischen Geschichtsdarstellung ab, so steht doch schon nach allem Vorhergehenden der Annahme, dass unser

1) Vs. 10, vgl. oben S. 141 zu Mark. 11, 16.

2) Krit. Untersuch. S. 243 f.

3) Verkündet Jesus nach dem Lachmann'schen Text Mark. 2, 11 die Heilung mit den Worten Ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (Vs. 9 καὶ περιπάτει), so lesen wir ja auch Joh. 5, 8 Ἔγειραι, ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. Dieses Zusammentreffen ist nicht so unbedeutend, da der Ausdruck κράβαττος ausser Mark. 2, 4—12. 6, 55. Apg. 5, 15. 9, 33 nur noch hier (Jos. 5, 8. 12) vorkommt.

Digitized by Google

Evangelist auch hier synoptische Elemente in seine eigenthümliche Darstellung aufgenommen habe, nichts im Wege. Die innere Eigenthümlichkeit der johanneischen Erzählung ist ja doch auch hier die Erhabenheit der Wundermacht Jesu über das gewöhnliche, noch zum Theil auf natürliche Weise vermittelte Wunder und über die jüdische Sabbatfeier. Die Allmacht des Logos ist an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden.

Die längere Rede Vs. 17—47 beginnt mit einer Rechtfertigung der Sabbatheilung aus dem eigenthümlichen Verhältniss Jesu zu seinem Vater, und da diese besondre Gemeinschaft Jesu mit Gott einen neuen Anstoss hinzufügt (Vs. 18), so wird diese innige Gemeinschaft im Folgenden entwickelt. Jesus wirkt als der Sohn stets in Einheit mit seinem Vater (Vs. 19—30), und sein ausschliessliches Verhältniss zu Gott ist unwidersprechlich bezeugt (Vs. 31—47). War es jüdischer Grundsatz, dass man nur an den sechs Wochentagen arbeiten darf (vgl. Luk. 13, 14), so versichert Jesus Vs. 17, dass sein Vater *bis jetzt* wirkt, also in seiner Arbeit nicht aufgehört hat, und dass auch *er* aus diesem Grunde wirkt. Diese Worte ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι wären ganz sinnlos, wenn sie nicht den Gegensatz gegen eine Vorstellung enthielten, dass das Wirken Gottes einmal aufgehört habe. Das war ja aber nach der jüdischen, auch von vielen Christen festgehaltenen Ansicht der Fall, dass Gott nach den sechs Schöpfungstagen von seinen Werken ausgeruht, die grosse Sabbatsruhe gefeiert habe, welche das Urbild der jüdischen Sabbatfeier ist [1]). Und gerade Gnostiker sehen in der Sabbatsruhe des alttestamentlichen Gottes ein Zeichen seiner Unvollkommenheit [2]). Will man Jesum nun nicht mit *Meyer* gegen die absurde Ansicht streiten lassen, als ob Gott auch jetzt noch bloss an den Wochentagen wirke, aber an jedem Sabbat ausruhe: so muss man anerkennen, dass das bis jetzt ununterbrochene Wirken, welches Jesus von seinem Vater aussagt, über den Gott des Alten Testaments hinausweist, welcher nach den sechs Werktagen seiner Weltschöpfung von der Arbeit ausruht. Oder sollte die Sabbatsruhe Gottes durch eine so gezwungene Deutung, wie ein Brief des Barnabas Cap. 15, aus der Vergangenheit in die Zukunft eines siebenten Jahrtausends verlegt worden sein? Ist nun Jesus, weil sein Vater nie aufgehört hat zu wirken, an die jüdische Sabbatsruhe nicht gebunden, so ist sein Widerspruch gegen die jüdische Sabbatfeier auf einen metaphysischen Grund zurückgeführt, und die Juden nehmen einen neuen Anstoss an ihm. Sie suchen ihn zu tödten, weil er nicht allein den Sabbat auflöste, sondern auch Gott

1) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 76 f. Bekämpft schon Philo die Vorstellung, dass Gott aufgehört habe zu thun (ποιεῖν) in den Leg. Alleg. I, §. 3, p. 44, so hatte auch noch im Christenthum Clemens v. Alex. Veranlassung zum Kampfe gegen diese Meinung: οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός (Strom. VI, c. 16, p. 685). Diese Vorstellung finden wir bei Tertullian adv. Hermog. c. 45, adv. Jud. c. 4 angedeutet, selbst in den apostolischen Constitutionen II, 36: καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν.

2) Vgl. die Excerpta ex scriptis Theodoti §. 49, in den Werken des alexandrinischen Clemens ed. Potter II, p. 981.

Digitized by Google

in einem eigenthümlichen, ausschliesslichen Sinne seinen Vater nannte, so dass er sich selbst Gott gleich stellte [1]). Gerade diese Gottgleichheit der Wirksamkeit Jesu, welche den Juden so anstössig ist, wird nun aber Vs. 19—30 feierlich betheuert und versichert. Die Wirksamkeit des Sohns ist der reine Abglanz der Wirksamkeit Gottes. Er kann nichts von sich selbst thun, wenn er nicht den Vater thuend sieht; was jener in dem Reiche der Ewigkeit thut, das thut dieser auf ähnliche Weise in der Zeitlichkeit [2]). Diese Einheit des Wirkens hat ihren Grund in der Liebe des Vaters zum Sohn (vgl. 3, 35), welchem er sein ganzes Wirken zeigt. Ist also das Wirken des Sohns nur ein Abbild der urbildlichen Wirksamkeit Gottes, so wird der Vater dem Sohn in Zukunft noch grössere Werke zeigen, zur Verwunderung der Ungläubigen. Diese Wirksamkeit ist hauptsächlich die Erweckung vom Tode zum Leben. Wie der Vater die Todten erweckt und belebt, so belebt auch der Sohn, wen er will, und diese geistige Belebung ist die wahre Krisis, das Gericht, welches der Vater gänzlich dem Sohn übertragen hat, damit derselbe gleiche Ehre, wie der Vater, erlange. Wer Jesum gläubig anerkennt und sein Wort annimmt, der geht nicht mehr in das Gericht, sondern ist schon vom Tode zum Leben übergegangen (vgl. 1 Joh. 3, 14). Das Gericht des Sohns besteht also auch hier (wie 3, 17 f.) nur darin, dass er die Einen geistig belebt, die Andern dem geistigen Tode überlässt (Vs. 21—24, vgl. 8, 51. 52). So kommt die Stunde, und sie ist schon jetzt gekommen, dass die geistig Todten die Stimme des Gottessohnes hören, und wenn sie ihr Gehör geben, leben werden. In dieser Weise ist der Sohn schöpferisch belebend, gleich dem Vater, von welchem er ein inneres Lebensprincip erhalten hat (vgl. 1, 4). In diesem Sinne hat er die Vollmacht zum Gericht erhalten, weil er des Menschen Sohn ist [3]). Man wundre sich darüber nicht (vgl. 3, 7), da sich dieses an sich innerliche und geistige Gericht auch äusserlich erfüllen und bethätigen wird, wenn die Todten in den Gräbern die Stimme des Sohns hören und hervorgehen werden, die Guten zur Auferstehung des Lebens, die Uebelthäter zur Auferstehung des Gerichts, d. h. der Ausschliessung von dem Leben (Vs. 28. 29). In allem diesem thut der

1) Vs. 18 ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Jesus hatte Gott ja „seinen Vater" (vgl. 6, 40. 8, 54. 10, 17 u. ö.) genannt. Darin lag, was Justin Apol. I, c. 23, p. 68 (vgl. c. 22, p. 67) von dem Erlöser sagt: μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται. Ebenso liegt darin die Gottgleichheit, welche hier nicht bloss Gleichheit des Ansehens und der Verehrung (Phil. 2, 6. 9—11), sondern der Wirksamkeit ist.

2) Vs. 19. Dass der Sohn nichts ἀφ' ἑαυτοῦ thut (vgl. Vs. 30. 7, 17 f.), bezieht sich nicht bloss auf den fleischgewordenen Logos, da auch der nie fleischgewordene heil. Geist nichts ἀφ' ἑαυτοῦ redet (16, 13). Die johanneische Logoslehre hält vielmehr noch deutlich das Verhältniss der Unterordnung des Sohns unter den Vater fest, vgl. 5, 26 f. 8, 29. 12, 49. 14, 10. 15, 10. 17, 4, meinen joh. Lehrbegr. S. 96 f. Daher wird in der 1. sirmischen Formel (bei Sokrates KG. II, 30), Anathem. 18 (vgl. *Hahn* Bibliothek der Glaubensregeln S. 163) das ἀφ' ἑαυτοῦ der Unterordnung unter den Willen des Vaters entgegengesetzt.

3) Vs. 27, vgl. 1, 52. 3, 13, meinen joh. Lehrbegr. S. 268. Auch υἱὸς ἀνθρώπου ist Bezeichnung der Würde, des amtlichen Charakters des Gottessohns.

Digitized by Google

Sohn nichts von sich selbst; sein Gericht ist nur die Ausführung des göttlichen Willens (Vs. 30). Der zweite Theil der Rede Vs. 31—47 rechtfertigt die Würde des Gottessohns, welche Jesus in dem Vorhergehenden sich beigelegt hat. Diese seine Würde ist schon auf rein menschliche Weise durch den Täufer für die Zukunft bezeugt worden (Vs. 31—35). Aber Jesus bedarf dieses menschlichen Zeugnisses nicht, da er ein grösseres, gewichtigeres, das des Vaters selbst (vgl. 8, 18), für sich anführen kann. Schon die Werke, deren Vollbringung dem Sohne verliehen worden ist, sind ein mittelbares Zeugniss des Vaters (Vs. 36, vgl. 10, 25. 37 f. 14, 10 f.). Aber auch ein unmittelbares Zeugniss des Vaters liegt bereits vor, so wenig es von den Juden anerkannt wird. Dieselben haben weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt je geschaut, was eben wegen der Unnahbarkeit des Vaters (1, 18) an und für sich unmöglich ist, so sehr die Juden an alttestamentliche Erscheinungen Gottes glaubten. Die Stimme Gottes kann ja kein Andrer vernehmen, als der Sohn, seine Gestalt kein Andrer schauen, als der Eingeborene [1]). Hat sich Gott nun gleichwohl auch in einer den Menschen zugänglichen Weise durch das alttestamentliche Schriftwort geoffenbart, so haben doch die Juden dieses Gotteswort in der Schrift nicht bleibend bei sich, wie sie meinen, weil sie dem von Gott Gesandten nicht glauben. Sie durchforschen wohl die heiligen Schriften, weil sie in ihnen das ewige Leben, die genügende Quelle der Seligkeit zu haben glauben [2]). Und gerade diese Schriften weisen über ihre jüdische Auffassung hinaus, weil sie das Zeugniss von Christo enthalten. Und doch wollen die Juden nicht zu ihm kommen und durch ihn das Leben erhalten, welches sie in ihren Religionsurkunden schon zu haben wähnen (Vs. 37—40). So kann Jesus ohne Sucht nach menschlicher Ehre nur aussprechen, dass die Juden die Liebe Gottes (vgl. Luk. 11, 42) nicht in sich haben. Haben sie Jesum, der im Namen des Vaters gekommen ist, nicht angenommen, so werden sie jeden falschen Messias, der in seinem eigenen Namen kommt, annehmen. Sie können der Wahrheit nicht glauben, da sie über menschlicher Ehre die göttliche vergessen (Vs. 41—44). Jesus braucht sie nicht selbst bei dem Vater anzuklagen, da schon Moses, auf welchen sie ihre Hoffnung gesetzt haben, ihr Ankläger ist. Hätten sie wirklich dem Moses geglaubt, so würden sie auch Jesu geglaubt haben. Denn von ihm hat Moses geschrieben (namentlich 5 Mos. 18, 5). Glauben sie aber seinen Schriften nicht, wie können sie den Worten Jesu glauben (Vs. 45—47)?

Ueberblickt man die ganze, so kräftig auslaufende Rede, so kommt man um eine gewisse Kreisbewegung nicht hinweg. Die Berechtigung Jesu zu seinen Werken wird in dem ersten Theile auf seine Einheit mit dem Vater gestützt, in dem zweiten Theile aus den Werken bewiesen. Um so weniger ist diese Rede, wenn man sich wirkliche Juden als Zuhörer denkt, auf ihre Ueberzeugung berechnet. Be-

1) Vgl. 3, 32. Für die richtige Auffassung von 5, 37 darf man auch die clement. Homilien XVIII, 4 vergleichen: ὕψιστος, ἀφ' οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή.

2) Vs. 39 δοκεῖτε vgl. 11, 13. 13, 29. 16, 2.

Digitized by Google

ruft sich Jesus für seine Richterwürde auch auf die künftige Auferstehung (Vs. 28. 29), für seine Einheit mit dem Vater auf das unmittelbare Gotteszeugniss der Schrift und des Moses (Vs. 38 f.), so sind das doch eben nur Behauptungen ohne eingehende Nachweisung. Wozu bedurfte es auch solcher Nachweisungen, wenn Jesus eben ein so grosses Wunder gethan hatte? Aber freilich reiht sich diese wohl abgeschlossene Rede, welche ein ächter Ausdruck johanneischer Theologie ist, eben dadurch so passend in den Gang der johanneischen Geschichtsdarstellung ein, dass sie den Unglauben der Juden trotz der grossen Wunderwerke und des Zeugnisses der Schrift bereits als entschieden voraussetzt und in seinem innern Widerspruch mit dem Glauben, welchen die Juden dem Moses zollten, darlegt. Kommen die Juden durch ihren Unglauben an Jesum in einen solchen Widerspruch mit sich selbst, so schärft auch Jesus seinen Widerspruch gegen das jüdische Wesen sowohl durch die Nichtachtung des Sabbats (vgl. Vs. 18), als auch durch die Darlegung seiner Einheit und Gleichheit mit dem höchsten, über die jüdische Gottesvorstellung unendlich erhabenen Gott [1]).

6. Jesus zum dritten Mal in Galiläa Cap. 6.

Tritt Jesu in Jerusalem die volle Entschiedenheit des jüdischen Unglaubens entgegen, so löst sich auch die scheinbar höhere Empfänglichkeit, welche Jesus in Galiläa findet, im Grunde in denselben Unglauben auf. Dieser Verlauf ist der Inhalt eines Abschnitts, welcher namentlich zu Anfang die synoptische Grundlage deutlich durchblicken lässt.

Das Speisungswunder und das Seewandeln 6, 1—21 werden in derselben Aufeinanderfolge schon bei Matthäus 14, 13—36, Mark. 6, 30—56 (Luk. 9, 10—17) erzählt. Auch bei Johannes erfolgt das Speisungswunder auf dem östlichen Ufer des galiläischen Sees, da wir Vs. 1 die (freilich auffallende) Angabe finden, Jesus sei von Jerusalem *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* (vgl. 21, 1) gereist. Lassen schon die Synoptiker Jesu viel Volk nachfolgen, so berichtet auch unser Evangelist, es seien ihm Viele dahin gefolgt, weil sie die Wunder sahen, die er an Kranken verrichtete (vgl. Matth. 14, 14. Luk. 9, 11). Hier nun steigt Jesus auf „den Berg" und setzt sich mit den Jüngern [2]). Es war die Zeit kurz vor dem jüdischen Pascha-

1) In jedem Falle ist Jesus nur der Sohn *des* Gottes, für welchen es keinen Wechsel von Ruhe und Arbeit giebt, dessen stete Thätigkeit rein geistiger Art ist, in den Werken der Erlösung ihr Abbild findet (Vs. 17. 19 f.). Von der blossen Erhaltung der Welt ist dieses stete *ἐργάζεσθαι* Gottes wesentlich verschieden; es ist ebenso übernatürlich, wie die Wunder Jesu, die ihr Abbild sind.

2) Vs. 3. 13. Der Berg, welcher hier ohne alle Vermittelung als selbstverständlich eingeführt wird, ist nur der synoptische. Ganz so bezeichnen Matthäus 14, 23 und Mark. 6, 43 nach der Speisung der 5000, und ziemlich parallel mit Joh. 6, 13, mit *τὸ ὄρος* den Berg, auf welchen sich Jesus nach dem Seewandeln zurückzieht. Die Ausdrucksweise ist ächt synoptisch. Ohne Weiteres *τὸ ὄρος* nennt Matth. 5, 1 den Berg, auf welchem Jesus redete, Mark. 3, 13, Luk. 6, 12 den Berg der Apostelernennung, Luk. 9, 28 (vgl. Matth. 17, 1, Mark. 9, 2) den Berg der Verklärung.

Digitized by Google

fest (Vs. 4). Während der synoptische Christus mit dem Volke Mitleid fühlt, demselben durch Heilung und Belehrung wohlthut, und dem Bedürfniss der Speisung, welches am Abend durch die Jünger zur Sprache gebracht wird, mit geringem Speisevorrath durch die Kraft seiner Segnung abhilft: so fehlt der johanneischen Speisung eine solche Veranlassung gänzlich. Als Jesus auf dem Berge mit den Jüngern sitzt, sieht er die grosse Volksmenge zu sich strömen. Er selbst (nicht die Jünger) beginnt mit der an Philippus gerichteten Frage, woher man Brod zur Speisung des Volks kaufen soll, und damit man gar nicht daran zweifle, dass Jesus von vorn herein die Absicht hatte, das Volk nicht auf gewöhnliche, natürliche Weise zu sättigen, fügt der Evangelist Vs. 6 die Bemerkung hinzu, dass Jesus so nur redete, um den Philippus zu versuchen, da er selbst wohl wusste, was er thun werde, also das Wunder von Anfang an im Sinne hatte. Philippus antwortet, die Summe von 200 Denaren (vgl. Mark. 6, 37) reiche nicht aus, um auch nur wenig Brod für Jeden zu schaffen. Andreas weist dann auf einen Knaben hin, welcher wenigstens fünf Gerstenbrode und zwei Fische habe. Darauf gebietet Jesus, die Menge (an 5000 Leute) sich lagern zu lassen, segnet die Brode, und durch das gesegnete Brod wird nicht bloss das Volk gesättigt, sondern es bleiben auch noch zwölf Körbe Brocken übrig, welche Jesus sammeln lässt. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der johanneischen Erzählung besteht darin, dass das Wunder gar nicht, wie bei den Synoptikern, durch ein wirkliches Bedürfniss des Volks veranlasst wird. Schon als Jesus das Volk auf sich zukommen sieht, hat er, wie Vs. 6 deutlich gesagt wird, die wunderbare Speisung im Sinne. Es ist nicht seine wahre Meinung, sondern nur eine Versuchung des Philippus, wenn er Vs. 5 über die Anschaffung von Brod anfragt. Hätte Philippus die göttliche Macht Jesu bedacht, so würde er nicht von den grossen Kosten der Speisung geredet haben. Hat nun Jesus gleich anfangs die Scheinfrage gethan, woher man Brod kaufen könne, so können die Jünger auch nicht mehr, wie bei den Synoptikern, einen eigenen Speisevorrath haben, und ein Andrer muss den Stoff des Speisungssegens darbieten. So hängen alle wesentlichen Eigenthümlichkeiten der johanneischen Erzählung damit zusammen, dass das Wunder zu der Veranlassung und dem Zweck der Speisung gemacht ist (wie es auch Vs. 26 f. an den Juden getadelt wird, dass ihnen nicht das Wunder, sondern die Speisung das Höchste war). Ungeachtet dieses eigenthümlichen Gesichtspuncts ist jedoch die Grundlage der synoptischen Berichte geblieben, und zwar selbst in Einzelheiten des Ausdrucks, welche ohne die Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit gar nicht erklärbar sind [1]). Gerade hier haben wir ein schlagendes Beispiel der Erscheinung, dass sich die Abweichungen unsers Evangelium von den synoptischen aus einem neuen, eigenthümlichen Gesichtspunct vollständig erklären.

1) Vgl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 250 f. Wie bei allen Synoptikern, so finden wir auch Joh. 6, 13 gerade hier den Ausdruck κόφινοι, nicht σπυρίδες (Matth. 15, 37, Mark. 8, 8). In den Worten des Philippus Joh. 6, 7 finden wir die dem Mark. 6, 37 eigenthümlichen 200 Denare wieder.

Digitized by Google

Folgt nun auch bei Johannes auf die Speisung der Fünftausend sogleich das Seewandeln, so wird doch der Uebergang Vs. 14. 15 in eigenthümlicher Weise gemacht. Die Leute, welche das Wunder gesehen haben, halten Jesum für den verheissenen Propheten (vgl. 1, 21), und Jesus merkt, dass sie ihn ergreifen und zu ihrem König machen wollen. Aus diesem Grunde zieht er sich allein auf den Berg zurück. Man sieht jedoch leicht, wesshalb der Evangelist den einfachen Uebergang der Synoptiker in dieser Weise ersetzen musste. Hat Jesus, wie es bei den Synoptikern der Fall ist, vorher geheilt und gelehrt, so ist es ganz natürlich, dass er die Jünger in dem Fahrzeug nach dem jenseitigen Ufer voraufschickt und selbst zurückbleibt, um das Volk zu entlassen, endlich nach der Entlassung auf den Berg geht, um zu beten (Matth. 14, 22. 23, Mark. 6, 45. 46). Hat Jesus aber wenigstens unmittelbar vor der Speisung weder geheilt noch gelehrt, wie es hier der Fall ist, so musste man auch in andrer Weise zu der folgenden Erzählung übergehen. Gleichwohl stimmt das Seewandeln Vs. 16—21 im Ganzen mit der synoptischen Erzählung überein. Eigenthümlich ist 1) die Angabe, dass die Jünger nach Kapernaum steuerten, während Markus (das sehr nahe) Bethsaida als das Ziel der Fahrt nennt. 2) Während Matthäus 14, 23 bloss erzählt, dass Jesus bei der zweiten ὀψία, also bei vollem Eintritt der Nacht auf dem Berge noch allein war, die Jünger aber in der Mitte des Sees mit Wind und Wogen kämpften, so geht Markus 6, 47. 48 schon einen Schritt weiter, indem er das Fahrzeug auf der Mitte des sturmbewegten Sees Jesu vom Lande aus sichtbar sein lässt. Bei Johannes 6, 17 lesen wir endlich, dass Jesus bei Eintritt der Finsterniss noch nicht zu seinen Jüngern gekommen war. So gewiss die Jünger in solcher Lage die Ankunft Jesu nicht ohne ein Wunder erwarten konnten, so gewiss erkennen wir hier den Evangelisten, welcher die wunderbare Ankunft Jesu gleich von vorn herein im Sinne hatte. Dieselbe geschieht nach ihm, als die Jünger 25—30 Stadien zurückgelegt hatten, d. h. etwas über die von den Synoptikern angegebene Mitte des Sees hinausgekommen waren. Da sehen sie Jesum auf dem See wandeln und ihrem Fahrzeug nahe kommen, was schlechterdings nur von einem Wandeln auf dem See verstanden werden kann. 3) Stimmt das Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern sonst ziemlich mit Markus überein, so ist doch der Schluss Vs. 21 eigenthümlich, dass die Jünger Jesum in das Fahrzeug aufnehmen wollten, und dass dasselbe sogleich an das Ufer gelangte, wohin man steuerte. Jenes ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτόν kann man an sich zwar auch auf eine wirklich erfolgte, bereitwillige Aufnahme beziehen (vgl. 1, 44. 5, 35). Da hier aber ausdrücklich hinzugefügt wird, dass das Schiff sogleich an das Ufer gelangte, so liegt die Annahme näher, es sei auf wunderbare Weise sogleich an das Ufer gekommen, ohne dass die Jünger ihren Vorsatz ausführen konnten (wie ἤθελον 7, 44. 16, 19 von einer nicht ausgeführten Absicht steht). Dann haben wir hier freilich, wie schon Chrysostomus und *Strauss* behauptet haben, eine völlige Ueberbietung des synoptischen Wunders.

Die Rede Jesu in der Synagoge von Kapernaum 6, 22—59

Digitized by Google

schliesst sich an die beiden Wundererzählungen an. Die Volksmenge steht noch am nächsten Tage auf dem östlichen Ufer, weil nur die Jünger auf einem einzigen Fahrzeug abgefahren waren, Jesus also nach aller Wahrscheinlichkeit dort noch sein musste. Erst als man sich von dem Gegentheil überzeugt, setzt man auf Schiffen, die von Tiberias gekommen waren, nach Kapernaum über (Vs. 22—24). Hierdurch will der Evangelist offenbar dasselbe Volk, welches gespeist worden war, als den Zuhörerkreis der folgenden Rede darstellen (vgl. Vs. 26), aber auch das Wunderbare der so eben erzählten Rückkehr Jesu nach Kapernaum so anschaulich als möglich machen (vgl. 2, 9. 4, 51 f. 5, 10 f.)

Das Volk findet Jesum in Kapernaum, und aus Vs. 59 erfahren wir nachträglich, dass die Rede Jesu in Kapernaum stattfand. Dieses inhaltsreiche Gespräch Jesu mit dem Volke (Vs. 26—59) hat zu seiner äussern Veranlassung und Anknüpfung namentlich die wunderbare Speisung. In ächt johanneischer Weise leitet Jesus von der leiblichen und sinnlichen Speise zu der geistigen, übersinnlichen über, zu dem Glauben an sich als das wahre Himmels- und Lebens-Brod (Vs. 26—40). Erregt diese Erklärung den Anstoss der Juden (wie die Zuhörer Vs. 41 f. plötzlich genannt werden), so entwickelt Jesus weiter, dass diese an ihn geknüpfte Segnung wesentlich durch den Glauben bedingt ist, dass er selbst also jenes himmlische Brod nur für die Gläubigen ist, denen er sein Fleisch als Brod darbietet (Vs. 41—51). Ist hiermit ein neuer Anstoss für die Juden gegeben, so führt Jesus endlich das Lebensbrod, welches er den Gläubigen darbietet, in höchster Bestimmtheit als den Abendmahlsgenuss seines Fleisches und Blutes aus (Vs. 52—59). Die drei Stufen, durch welche dieses Gespräch hindurchgeht, bezeichnen ebensowohl den Fortschritt in der Ausführung des himmlischen Lebensbrodes, als auch den immer höhern Anstoss für das jüdische Bewusstsein. Beides erreicht seinen Abschluss in dem christlichen Sakrament des Abendmahls. — Die Frage des Volks, wie Jesus nach Kapernaum gekommen sei, beantwortet derselbe sogleich mit dem Vorwurf, dass diese Leute ihn nicht einmal, weil sie Wunder gesehen haben (vgl. Vs. 2), sondern bloss, weil sie leiblich gesättigt wurden, aufgesucht haben. So niedrig war also die Gesinnung der galiläischen Juden, welche Jesum, weil er sie gespeist hatte, zu ihrem König machen wollten. Wohl sollten sie sich eine Speisung schaffen (Vs. 27 ἐργάζεσθε), aber nur die unvergängliche, welche der Sohn des Menschen ertheilen kann. Wegen des ἐργάζεσθαι denken die Galiläer an Werke Gottes, d. h. Gott wohlgefällige Werke. Jesus fasst die Vielheit der Gotteswerke in dem einzigen ἔργον τοῦ θεοῦ, dem Glauben an den Gottgesandten zusammen (Vs. 29). Für diesen Glauben fordern die Leute ein Zeichen (vgl. 2, 18), indem sie an die Speisung ihrer Vorfahren mit Manna, dem Brod vom Himmel, erinnern (Vs. 30. 31). Wenn also schon bei Matth. 16, 1 f., Mark. 8, 11 f. die Pharisäer nach dem Speisungswunder ein Zeichen vom Himmel ein Zeichen fordern, so beweist hier die Zeichenforderung desselben Volks, welches so eben von Jesu gespeist wurde, dass es dieses Wunder eben nicht als ein Zeichen, sondern nur als leibli-

Digitized by Google

che Sättigung aufgefasst hat. Die Leute begnügen sich nicht mit irdischem Brod, sie wollen himmlisches, ἄρτον οὐρανοῦ (Ps. 78, 24) haben. Aber gerade das, was die angeführte Schriftstelle sagt, dass schon die Vorfahren der Juden durch Moses Himmelsbrod erhalten haben, leugnet Jesus Vs. 32 entschieden. Feierlich betheuert er, dass Moses das Brod vom Himmel noch nicht gegeben hat: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht Moses *gab* euch das Brod vom Himmel, sondern mein Vater *giebt* euch das wahrhaftige Brod vom Himmel." Gehört somit die in der Psalmstelle in die Vergangenheit gerückte Spendung des Himmelsbrods erst der Gegenwart an, so ist das Brod Gottes derjenige selbst, der vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben giebt (Vs. 33). Die Zuhörer bleiben trotz dieser Erklärung noch in dem sinnlichen Verständniss befangen (vgl. 4, 15), bis Jesus sich selbst ganz bestimmt für das Brod des Lebens erklärt, welches in den Gläubigen Hunger und Durst für immer stillt (Vs. 35). Er sagt das desshalb, weil die Zuhörer ihn in dieser Eigenschaft gesehen haben ohne zu glauben [1]). Eben wegen ihres Unglaubens gehören sie also nicht zu denjenigen, welche der Vater Jesu giebt, so dass sie zu ihm kommen (Vs. 37 vgl. Vs. 44. 65. 17, 2). Er ist ja nur dazu vom Himmel herabgestiegen, um den Willen seines Vaters zu erfüllen, dass nichts von dem, was so dem Sohn gegeben ist, verloren gehe, dass Jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben erhalte. — Werden die Zuhörer so entschieden auf die Seite des Unglaubens gestellt, so werden sie von nun an auch mit dem für Unglauben und Feindschaft gegen Jesum bezeichnenden Namen der „Juden" eingeführt [2]). Als solche äussern sie ihren Unwillen darüber, dass Jesus sich für das Himmelsbrod erklärt hat; wie kann der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, vom Himmel herabgestiegen sein (Vs. 41. 42, vgl. Matth. 13, 55. 56)? Dagegen führt Jesus den Gedanken weiter aus, dass der Glaube an ihn nicht ohne einen geheimnissvollen Zug des Vaters, eine Belehrung von Gott (Jes.

1) Vs. 36: Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Die Ausleger gerathen hier bei der Fassung: „aber ich sagte euch, dass ihr mich gesehen habt und nicht glaubet", in nicht geringe Verlegenheit, weil sie nicht angeben können, wo Jesus früher diesen Ausspruch gethan hat. Es sind blosse Nothhülfen, wenn man Jesum sich auf 6, 26 oder 5, 37 f. zurückbeziehen lässt. Nur *Meyer* entgeht diesen Schwierigkeiten, indem er εἶπον ὑμῖν in dem Sinne dictum velim auf das sogleich folgende ὅτι κ. τ. λ. bezieht, was auch 11, 42 der Fall sein soll. Es giebt aber eine noch einfachere und natürlichere Lösung. Man bedenke, dass die Juden Vs. 30 gesagt haben τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι τί ἐργάζῃ; Hat sich nun Jesus Vs. 35 für das Brod des Lebens erklärt, welches den Gläubigen Hunger und Durst für immer nimmt, so kann sich das εἶπον ὑμῖν ja recht gut auf diese unmittelbar vorhergehende Aussage beziehen. Gesagt hat Jesus das, *weil* die Galiläer ihn als das Lebensbrod (bei der Speisung) schon gesehen haben ohne zu glauben. Der Unglaube der Galiläer machte diese ausdrückliche Erklärung dessen nöthig, was Jesus schon thatsächlich gezeigt hatte (vgl. 9, 37). So weist der Blindgeborene 9, 27 mit εἶπον ὑμῖν ἤδη auf 9, 25 zurück, vgl. auch 8, 24. 10, 25 u. 11, 42, auch 16, 14.

2) Vgl. nach der bekannten Abhandlung *Fischer's* über diesen Ausdruck im Ev. Johannis (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840, Heft 2, S. 96 f.) besonders *Baur* Krit. Untersuch. S. 317 f., meinen joh. Lehrbegr. S. 193 f.

Digitized by Google

54, 13) entstehen kann, dass er ferner zum ewigen Leben hinführt. Eben desshalb ist er selbst das Brod des Lebens. Während die Vorfahren, welche das Manna in der Wüste genossen, starben, wird Jeder, der von dem wahren Himmelsbrod isst, nicht sterben, sondern in Ewigkeit leben. Das Lebensbrod ist Jesus aber, weil er als Brod sein Fleisch austheilt für das Leben der Welt (Vs. 43—51).— Hiermit ist die Idee des Himmelsbrods zu ihrer schärfsten Zuspitzung gegen das jüdische Bewusstsein fortgeführt. Wollen die Juden nicht glauben, dass Jesus sein Fleisch zur Speise darbieten werde, so vollzieht Jesus noch schärfer den Fortschritt von dem Lebensbrod zu dem Genuss seines Fleisches und Blutes im Abendmahl. Der Genuss von Fleisch und Blut des Menschensohns ist die unerlässliche Bedingung des Lebens. Sein Fleisch ist wahre Speise, sein Blut wahrer Trank; durch diesen Genuss wird die Gemeinschaft mit ihm, der Antheil am ewigen Leben vermittelt (Vs. 52—59). War das Lebensbrod Christi schon Vs. 51 als das Fleisch bestimmt, welches zum Leben der Welt dahingegeben wird, und wird nun weiter Vs. 53 f. der Fortschritt zu Fleisch und Blut Christi gemacht, so ist hier die Beziehung auf das christliche Abendmahl nicht zu verkennen. Nur in dem Abendmahl ist ja das Brod der für die Menschen dahingegebene Leib Christi (Luk. 22, 19, 1 Kor. 11, 24), und da die Rede von dem Brod des Lebens ausgeht, so ist es ganz erklärlich, dass der Wein, welcher das Blut Christi ist, erst bei der bestimmtesten Erklärung (Vs. 53 f.) hervortritt. Hat Jesus schon vorher von seinem Erlösungstode gesprochen (2, 19. 3, 14 f.), durch welchen das Leben der Welt vermittelt wird (12, 24), so darf es nicht befremden, wenn er hier auch von dem mit seinem Erlösungstode innerlich verbundenen christlichen Abendmahl redet. Da die christliche Taufe schon 3, 5 zur Sprache gebracht ist, so begegnet uns hier in den Reden Jesu das zweite christliche Sakrament, und zwar in einer solchen Fassung, dass Brod und Wein wirklich als Leib und Blut Christi gelten [1]). Läuft die Rede in diese Spitze aus, so konnte sie freilich unmöglich von den jüdischen Zuhörern ver-

1) Einen trefflichen Commentar geben die Schriften Justin's und des falschen Ignatius. Justin stellt es Apol. I, c. 66 schon als Kirchenlehre dar, dass Brod und Wein nach der Weihe ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρξ καὶ αἷμα sind. Ignatius ad Rom. c. 7 Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — καὶ πόμα θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή. Derselbe ad Smyrn. c. 7 von den Häretikern: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Nach *Baur's* schlagender Darlegung des Sachverhalts (Krit. Untersuch. S. 262 f.) hat *Luthardt* (a. a. O. II, S. 63) zugeben müssen, dass wenigstens die Sache, wenn auch nicht die Form des Abendmahls hier genannt sei. Allein lässt sich Sache und Form bei dem Abendmahl irgend trennen? *Meyer* wehrt sich gegen die richtige Auffassung der Stelle hauptsächlich aus dem bezeichnenden Grunde, dass sie nur mit Aufgebung der Authentie des Evang. bestehen könne, woneben die Bemerkung, dass in den Einsetzungsworten σῶμα, nicht σάρξ stehe, nach den angeführten Stellen des Justin und Ignatius unmöglich viel Gewicht haben kann. Auch nach *Hase* (Leben Jesu S. 147) hat der Evangelist diese Rede in Beziehung auf das Abendmahl erwählt und entwickelt.

Digitized by Google

standen werden. Ist sie also, wie die Reden Jesu in diesem Evangelium überhaupt, vielmehr eine Darlegung des christlichen Bewusstseins einer spätern Zeit in seinem entwickelten Unterschied von dem jüdischen Religionswesen, so ist sie auch durch den ganzen Abschnitt, dessen Mittelpunct sie ist, vorbereitet und eingeleitet. Das Speisungswunder ist jedenfalls die äussere Veranlassung des Gesprächs über das himmlische Lebensbrod. Ist es aber nicht auch das himmlische Vorbild der geistigen Speisung, welche Christus im Sakrament des Abendmahls den Gläubigen ertheilt? Und fällt der ganze Abschnitt nach Vs. 4 in die Nähe eines Pascha, so hat auch diese Angabe eine von *Baur* mit Recht hervorgehobene Beziehung auf den Hauptinhalt der Rede. Wird hier auch nicht die an den Eröffnungsabend des jüdischen Paschafestes geknüpfte Einsetzung des Abendmahls erzählt, so muss doch selbst die Rede über das Abendmahl in die Nähe eines solchen Paschafestes fallen. Bedenkt man ferner, dass die Mittheilung des synoptischen Speisungswunders die Erzählung vom Seewandeln nothwendig nach sich ziehen musste, damit Jesus nicht auf dem östlichen Ufer, sondern in dem bekannten Kapernaum diese bedeutungsvolle Rede halte, so hängt hier Alles, Erzählung und Gespräch, auf das innigste zusammen.

Folgen der Rede 6, 60—71. Die Darlegung eines solchen christlichen Mysterium tritt dem gewöhnlichen, jüdischen Bewusstsein so schroff entgegen, dass sie nach unserm Evangelium für den Anhang Jesu in Galiläa ein entscheidender Wendepunct ist. Selbst vielen Jüngern erscheint die Rede hart. Daher werden sie Vs. 61—63 von Jesu auf das richtige Verständniss seiner Worte hingeleitet. An dem Genuss von Fleisch und Blut Christi nehmen sie Anstoss. Wie nun aber, wenn sie des Menschen Sohn dahin hinaufsteigen sehen werden, wo er früher war? Müssen sie es erleben, dass Christus aus seinem irdischen, fleischlichen Dasein zum Vater zurückkehrt, so wird das Anstössige jenes Genusses für sie hinwegfallen, wenn sie nicht mehr in sinnlich unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm stehen. Dann kann nämlich von einem roh sinnlichen Genuss des Fleisches und Blutes Christi nicht mehr die Rede sein, und der lebendig machende Geist tritt als Vermittelung jenes nur scheinbar ganz sinnlichen Genusses ein. Daher die Erinnerung Vs. 63: „Der Geist ist das lebendig Machende, das Fleisch nützt nichts; die Worte, welche ich geredet habe, sind Geist und Leben.“ Auch die Worte Vs. 53 f. sind also nicht grob sinnlich aufzufassen. Es ist zwar an ein Fleisch Christi, aber nicht an das gegenwärtige, sinnlich wahrnehmbare zu denken. Das Fleisch ist überhaupt, sowohl jetzt als in Zukunft, an sich werthlos, nur als Vermittelung des Geistigen von Bedeutung [1]). Ist also auch hier noch

1) Wie wenig haben die neuern Ausleger, zumal da sie die Beziehung des Vorhergehenden auf das Abendmahl nicht anerkennen wollen, diese schwierigen Worte aufgehellt! Die altkirchliche Auslegung fand auch Vs. 62 mit Recht eine Andeutung der Himmelfahrt Christi (vgl. 3, 13). Unser Evangelist setzt ja so Vieles voraus, was er nicht ausdrücklich erzählt. In jedem Falle ist die Rückkehr des Sohns zum Vater gemeint, vgl. auch *Luthardt* joh. Ev. II, S. 65.

Digitized by Google

von dem Abendmahlsgenuss der Gläubigen die Rede, so schliesst sich Vs. 64 ganz passend die Bemerkung an, dass selbst in dem Jüngerkreise nicht alle gläubig, zu einem solchen Genuss befähigt sind. Das wusste Jesus, wie der Evangelist hinzufügt, vorher, weil er überhaupt (vermöge seines höhern Wissens) die nicht Gläubigen und seinen Verräther kannte. Daher erinnert Jesus an den frühern Ausspruch (Vs. 44), dass Niemand zu ihm kommt, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. Die bloss äusserliche Anhänglichkeit gilt nicht ohne eine innere göttliche Begabung. Viele Jünger, denen eben jener innere Beruf fehlt, fallen daher nun von ihm ab, da sich seine Lehre zu einem solchen Anstoss zugespitzt hat. Es scheinen nur die Zwölf zurückzubleiben, und so folgt in unserm Evangelium gerade hier das Bekenntniss des Petrus, nachdem er die Anstössigkeit der Rede Jesu überwunden hat: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens (vgl. Vs. 63), und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist" (Vs. 68). Trifft unser Evangelist hier auch darin mit den Synoptikern zusammen, dass er mit ihnen (namentlich mit Lukas) das Bekenntniss des Petrus bald auf die Speisung der Fünftausend folgen lässt, so hat dasselbe doch bei ihm eine ganz andre Bedeutung erhalten. Es konnte nicht mehr die erste Erkenntniss der Messiaswürde Jesu sein, da dieselbe schon in die erste Bildung des Jüngerkreises zurückverlegt war (1, 42. 46. 50). Diese Anerkennung fällt daher schon in die Vergangenheit (*πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*). Das Neue des Bekenntnisses besteht also nur in der Festigkeit und Standhaftigkeit dieses Glaubens und in der Einsicht, dass Jesus, trotz aller scheinbaren Härten, Worte des ewigen Lebens redet. Wird nun Petrus bei Matth. 16, 23, Mark. 8, 33 kurz nach dem Bekenntniss als „Satan" angeredet, so bezeichnet Jesus hier einen andern Apostel, den Verräther Judas, als *διάβολος*. Weiss der johanneische Christus also gleich anfangs vorher, dass Judas ihn verrathen wird, so haben wir auch hier einen Beweis des göttlichen, die innerste Gesinnung durchdringenden Wissens [1]). Ist selbst in dem engsten Jüngerkreise ein „Teufel", so schmilzt nach der „harten Rede" selbst in Galiläa die Zahl der Anhänger Jesu bis auf wenige Getreue zusammen.

7. Jesus am Laubhüttenfest in Jerusalem 7, 1—10, 21.

Die Anwesenheit Jesu in Jerusalem bei einem Laubhüttenfest ist einer der inhaltsvollsten Abschnitte an Ereignissen und Reden, in welchen die Spannung zwischen Jesu und dem Judenthum zum entschiedensten Bruch fortgeführt wird.

Die Reise nach Jerusalem 7, 1—13. Jesus wandelt noch in Galiläa und vermeidet Judäa, weil die Juden ihn zu tödten trachteten (5, 18), als das herbstliche Fest der Skenopegie naht. Jesus wird von seinen Brüdern aufgefordert, nach Judäa zu reisen, damit auch

1) Man thut freilich besser, mit *de Wette* über die Sache gar nicht zu urtheilen, weil auf dieses Wissen die gewöhnlichen Regeln der Sittenlehre keine Anwendung finden, als solche Lösungen der Schwierigkeit zu geben, wie noch neuestens *Meyer* versucht hat.

Digitized by Google

seine Jünger die Werke sehen, welche er vollbringt, weil Niemand etwas im Verborgenen thut, wenn er selbst im Munde Aller (vgl. 11, 54) sein will. Wenn Jesus Solches thut, so mag er sich der Welt offenbaren. So fordern ihn die Brüder auf; denn nicht einmal sie waren gläubig (Vs. 3—5). Man muss allerdings mit *de Wette* annehmen, dass die ungläubigen Brüder so sprechen, als ob Jesus in Galiläa gar keine Jünger behalten habe (vgl. 6, 66. 4, 1). Weil Jesus seinen Anhang in Galiläa verloren zu haben scheint, so liegt in den Worten ein bitterer Spott. Er soll seine Wundermacht in Galiläa, wo er schon so viel Feindschaft erfahren hat, vor einer Jüngerschaft und vor der ganzen Welt offenbaren. Ganz ähnlich wie die Andeutung seiner Mutter (2, 4), weist Jesus auch die Aufforderung seiner Brüder zunächst ab (Vs. 6—8). Auch sie weist er darauf hin, dass seine Zeit noch nicht da ist, während für sie die Zeit des öffentlichen Auftretens immer bereit ist. Nur auf Jesum ist ja der Hass der Welt gerichtet, weil er die Schlechtigkeit ihrer Werke bezeugt. Weil es für die Brüder keinen entscheidenden Moment (καιρός) giebt, so mögen sie immer zu dem Feste reisen, Jesus will das nicht, weil seine Zeit noch nicht erfüllt ist. Er weist also die Aufforderung zur Festreise entschieden ab und bleibt zurück. Gleichwohl zieht er nachher selbst nach Jerusalem, nur nicht offenbar, sondern wie im Verborgenen (Vs. 10). Dieser scheinbare Widerspruch von Wort und That Jesu ist nur ebenso zu beurtheilen, wie 2, 4 f., wo gleichfalls der rechte Zeitpunct gleich nach der Ablehnung eintritt. Jesus beweist seine völlige Unabhängigkeit von menschlichem Rath. Er zieht ferner nicht offenbar, sondern ὡς ἐν κρυπτῷ (vgl. 2 Kor. 11, 17) nach Jerusalem. Jedenfalls geschah also die Reise ohne Aufsehen, geschieden von den galiläischen Wanderzügen. Daher wird Jesus bei dem Feste von den Juden vergebens gesucht, und das Volk äussert im Stillen seine verschiedene, gute oder böse Meinung über ihn [1]). Nur sprechen sich die ὄχλοι nicht offen aus, weil sie die Juden (die eigentlichen Gegner Jesu) fürchten.

Erstes Auftreten Jesu in der Mitte des Festes 7, 14—36. In der Mitte des siebentägigen Festes lehrt Jesus im Tempel, und die Juden wundern sich über die Schriftgelehrsamkeit eines Mannes, der kein Rabbinenschüler ist. Das giebt Jesu Veranlassung, auf den göttlichen Ursprung seiner Lehre hinzuweisen. Er trägt nur dessen Lehre vor, der ihn gesandt hat, und wenn man seinen Willen thut, wird man erkennen, dass Jesu Lehre von Gott ist. Wer von sich selbst redet, sucht nur eigene Ehre; wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, ist wahrhaftig und ohne Ungerechtigkeit (Vs. 16—18). Von dieser Selbstvertheidigung geht Jesus Vs. 19 zu einem Angriff

1) Da ein öffentlicher Einzug Jesu in Jerusalem nicht mehr ohne Aufsehen hätte geschehen können, so würde der letzte, feierliche Einzug 12, 12 f. hier schon vorweggenommen worden sein. Vielleicht erklärt sich auch hieraus die räthselhafte Art, wie Jesus jetzt nach Jerusalem zieht. Aehnlich bedurfte ein neues, mit vieler Anfeindung verbundenes Auftreten Jesu in Jerusalem der nachdrücklichen Erklärung, dass die entscheidende Katastrophe, die Zeit oder Stunde Jesu damals noch nicht gekommen war (7, 6. 8. 30. 8, 20).

Digitized by Google

gegen die jüdische Gesetzesgerechtigkeit über. Die Juden erfüllen selbst das mosaische Gesetz nicht; wesshalb suchen sie Jesum zu tödten? Das Volk, welches Jesum offenbar noch nicht wieder erkennt, wundert sich über den Redenden, da es nicht weiss, wer ihn tödten will (Vs. 20). Jesus giebt sich immer mehr zu erkennen, indem er auf die Sabbatheilung C. 5 zurückweist. Ein Werk hat er zu allgemeiner Verwunderung vollbracht. Aber war dasselbe eine Uebertretung des Gesetzes, so machen sich auch die Juden derselben schuldig. Von Moses (oder richtiger: schon von den Vätern vor Moses) stammt die Beschneidung her, und sogar am Sabbat wird dieselbe ausgeübt. Kann sie also ohne Verletzung des Sabbats ausgeführt werden, so grolle man nicht über die Heilung eines ganzen Menschen am Sabbat. Man urtheile also nicht nach dem Augenschein, sondern nach Gerechtigkeit (Vs. 21—24). Erst jetzt kommen Leute aus Jerusalem auf den Gedanken, ob der so freimüthig Redende nicht vielleicht derselbe sei, welchen man tödten will, und ob die Feindschaft der Obern gegen ihn nicht vielleicht aus der Erkenntniss stamme, dass er der Messias ist. Doch will man sich zu dieser Anerkennung nicht entschliessen, weil man seine Herkunft kennt, während die des kommenden Messias Allen unbekannt ist [1]). Dagegen ruft Jesus im Tempel den Juden zu, dass sie ihn nach seiner menschlichen Seite und Herkunft wohl kennen, und dass er gleichwohl nicht von sich selbst gekommen, sondern von demjenigen gesandt ist, welchen sie nicht kennen, welchen nur Jesus kennt, weil er von ihm herkommt (Vs. 28. 29). Mit dieser Betheuerung ist Jesus auf den anstössigsten Punct für die Juden gekommen. Nicht der Umstand, dass er sich an das Gesetz nach ihrer Meinung nicht gekehrt hat, sondern der Anspruch, welchen nur der fleischgewordene Logos machen konnte, unmittelbar von einem Gott gekommen zu sein, den die Juden nicht einmal kennen (vgl. 4, 22), ist der Hauptanstoss für das jüdische Bewusstsein. Daher suchen sie ihn zu sehen, und wenn Niemand die Hand an ihn legt, so liegt der Grund nur darin, dass seine Stunde noch nicht gekommen war. Aber aus dem weniger feindseligen Volke, welches schon Vs. 13 von den „Juden" unterschieden wurde, glauben Viele an Jesum (wenigstens in ähnlicher Weise wie 2, 23), da sie sich fragen müssen, ob der Messias wohl mehr Wunder thun werde, als er. Wegen dieser Volksmeinung schicken die Pharisäer ihre Diener aus, um Jesum zu fahen

1) Vs. 27. Die Ansicht, welche hier den Juden beigelegt wird, dass der Messias nach seiner Herkunft unbekannt sein werde, lässt sich nicht sicher nachweisen. Zwei Stellen Justin's des Märtyrers, auf welche man sich oft genug berufen hat, handeln, wie auch *Meyer* eingesehen hat, hiervon gar nicht. Dial. c. Tryph. c. 8, p. 226 wird nur gesagt, dass der Messias (seiner Würde nach) unbekannt bleibt, bis ihn Elias durch die Salbung offenbar gemacht hat, und dasselbe gilt von c. 49, p. 268, c. 110, p. 336. Man kann überhaupt fragen, ob diese angeblich jüdische Meinung nicht vielmehr christlichen Ursprungs ist. Benutzten die alten Christen für die Logoslehre namentlich Jes. 53, 8 τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; und deutete man Jes. 58 überhaupt gern messianisch (vgl. 12, 38), so lag es nahe, den mit dem wahren Ursprung des Messias unbekannten Juden eine solche Meinung beizulegen. Dagegen setzt Vs. 42 bei andern Juden den Glauben an die Herkunft des Messias aus dem Geschlecht Davids und aus Bethlehem voraus.

Digitized by Google

(Vs. 30—32). Jesus weist auf seine baldige Rückkehr zu dem hin, der ihn gesandt hat. Dann werden die Juden ihn suchen und nicht finden, weil sie dahin nicht kommen können, wo er ist (Vs. 33. 34 vgl. Luk. 13, 25 f.). Sie verstehen das dunkle Wort nicht und meinen, er wolle wohl gar zu den Heiden gehen, um dieselben zu belehren (Vs. 35. 36).

Jesu Auftreten am letzten Tage des Festes 7, 37—52. Noch an dem letzten, grossen Tage des Festes tritt Jesus vor dem günstiger gestimmten Volke zum Aerger der Pharisäer öffentlich auf[1]). Mit offenbarer Beziehung auf die feierliche Wassergiessung an diesem Feste ruft Jesus in bildlicher Weise die Dürstenden zu sich, um sie zu tränken. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat[2]), Ströme werden aus seinem Leibe fliessen von lebendigem Wasser" (Vs. 38). Erklärend fügt der Evangelist Vs. 39 hinzu, das habe Jesus von dem Geiste gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; „denn noch war der Geist nicht, weil Jesus noch nicht verklärt war[3])." Dieser Ausspruch ruft wieder verschiedene Meinungsäusserungen des Volks hervor. Die Einen halten ihn für den Propheten (vgl. 1, 21), Andere für den Messias. Dagegen wenden Einige ein, wie der Messias aus Galiläa kommen könne, da man ihn nach der Schrift vielmehr aus der Nachkommenschaft und der Stadt Davids erwarten müsse[4]). So entsteht eine Spaltung in dem Volke. Einige wollen ihn fangen; aber Niemand legt die Hand an ihn. Die ausgesandten Diener kehren, ohne ihren Auftrag verrichtet zu haben, zu den Pharisäern zurück, weil die Reden Jesu einen gewaltigen Eindruck auf sie gemacht haben. Die Pharisäer verfluchen das mit dem Gesetz unkundige Volk, welches Jesu zum Theil günstig war, während Niemand von den Obern oder Pharisäern an ihn geglaubt habe. Nur Nikodemus thut aus diesem Kreise Einspruch, dass das Gesetz Niemanden ungehört verdamme. Er muss daher die Aeusserung vernehmen, ob auch er aus Galiläa sei, und ob aus Galiläa ein Prophet hervorgehen könne (vgl. 1, 47). Man sieht deutlich, dass die Anerkennung der Messiaswürde, mit welcher der Jüngerkreis Jesu beginnt, welche in Samarien kein Hinderniss findet (4, 42), bei den Juden, wo ein Theil des Volks ge-

1) Die Annahme von *de Wette*, *Meyer* u. A. hätte an sich Manches für sich, dass nicht der letzte, eigentliche Festtag, sondern der achte Tag gemeint sei, der ein Sabbat war und von den Rabbinen ausgezeichnet wird. Eine Wasserlibation fand jedoch an dem 8ten Tage nicht mehr statt, sondern nur an allen vorhergehenden Festtagen. Auch entscheidet dagegen der Umstand, dass erst der nächste Tag (9, 14) ein Sabbat ist, s. unten.

2) Da man im Alten Test. nur sehr entfernte Berührungen mit diesem Ausspruch (Jes. 44, 3. 58, 11) nachweisen kann, so wird es das Wahrscheinlichste bleiben, dass hier eine von den vielen christlichen Interpolationen des Alten Test. oder gar eine ausserkanonische Schrift berücksichtigt wird.

3) *Lachmann* liest: „Denn noch war der heilige Geist nicht gegeben". Ueber die Wassersymbolik des Geistes vgl. meine clem. Recogn. u. Homilien S. 165, Ev. Joh. S. 308. Dazu vgl. auch apostol. Väter S. 198.

4) Daraus, dass unser Evangelist der Meinung nicht widerspricht, Jesus sei der Sohn Josephs und der Maria, geboren in Nazaret (vgl. 1, 46. 47. 6, 42), hat *de Wette*, dem auch ich früher folgte, zu viel geschlossen, nämlich dass der Evangelist die Geburt in Bethlehem verworfen habe. Vgl. dagegen 4, 44.

Digitized by Google

neigt ist, durch die Machthaber, namentlich durch die Pharisäer, hintertrieben wird.

Jesus und die Ehebrecherin 7, 53—8, 11. Der Abschnitt über die Ehebrecherin, dessen Aechtheit so vielfach bezweifelt und bestritten ist, führt uns einen Tag weiter. Die Vorgänge an dem letzten Tage des Festes schliessen damit, dass ein Jeder in sein Haus geht. Jesus geht dagegen auf den Oelberg (ein ächt synoptischer Zug vgl. Luk. 21, 57. 38), am nächsten Morgen kehrt er in den Tempel zurück, wo er wieder das versammelte Volk belehrt (8, 1. 2). Da führen die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Weib zu ihm, welches in frischer That des Ehebruchs ergriffen wurde, und mit der Erinnerung, dass Moses die Steinigung solcher Ehebrecherinnen geboten habe [1]), legen sie die Sache Jesu vor, um einen Grund zur Anklage gegen ihn zu finden. War dieser Rechtsfall nach dem mosaischen Gesetze so klar, wie die Schriftgelehrten behaupten, so kann man bei der Befragung Jesu nur die doppelte Möglichkeit im Auge gehabt haben, dass Jesus sich entweder für oder gegen die Anwendung des mosaischen Gesetzes erklärte. In dem erstern Falle erkannte Jesus die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes an, und dann erschien seine Nicht-Beachtung desselben (vgl. 5, 18. 7, 23) als verdammlich. In dem andern Falle hatte man den schlagenden und für die Volksgunst entscheidenden Beweis, dass Jesus das mosaische Gesetz ausdrücklich verwarf. Man wollte ihn also offenbar zu einer entscheidenden Erklärung über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes drängen [2]). Daher vermeidet Jesus, dessen Stunde noch nicht gekommen war (7, 6. 8. 30. 8, 20), jede bestimmte Entscheidung. Schweigend schreibt er mit dem Finger in die Erde. Muss er gleichwohl zuletzt eine Antwort geben, so ist diese zwar in der That antinomistisch, aber nicht in der Form, indem sie nur auf das innere sittliche Gesetz zurückgeht, dass, wer selbst nicht sündlos ist, auch Andre nicht verdammen darf (Vs. 7). Ist also nach diesem ewigen, ungeschriebenen Gesetze zu verfahren, so müssen die Ankläger der Ehebrecherin verstummen, weil sie sich selbst nicht schuldlos wissen. Von ihrem eigenen Gewissen betroffen, gehen sie, Einer nach dem Andern, hinaus, so dass Jesus mit dem Weibe allein zurückbleibt. Jetzt kann der Sündlose an die von ihren sündigen Anklägern befreite Ehebrecherin die Worte richten: „auch ich verdamme dich nicht, gehe hin und sündige nicht mehr", wie wenn der johanneische Christus hiermit seine öfter ausgesprochene Erhabenheit über ein verdammendes Richten thatsäch-

1) In dem mosaischen Gesetz (3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22) wird im Allgemeinen nur die Tödtung des Ehebrechers und der Ehebrecherin verordnet, welche von den Talmudisten näher als Erdrosselung bestimmt wird. Will man daher hier kein Versehen über die Gesetzesbestimmung zugeben, so muss man mit *Meyer* den besondern Fall annehmen, auf welchen 5 Mos. 22, 23 die Strafe der Steinigung gesetzt wird, dass eine verlobte Braut in der Stadt, wo sie um Hülfe hätte rufen können, sich von einem Andern schwächen liess.

2) Durch diese der johanneischen Geschichtsdarstellung einzig und allein entsprechende Auffassung erledigen sich von selbst die gangbaren schiefen Auffassungen, als habe man Jesum mit der römischen Obrigkeit in Verwickelung bringen wollen.

Digitized by Google

lich beweisen wollte. Auf dem höchsten sittlichen, aber auch über die äusserliche Gesetzlichkeit erhabenen Standpunct hebt sich das verdammliche Richten Andrer ganz in das innere Selbstgericht des Gewissens auf.

In dieser Fassung erscheint die Erzählung so ächt johanneisch, dass man über ihre Ursprünglichkeit in dem vierten Evangelium kaum im Zweifel sein kann. Aber freilich erklärt es sich aus ihrer innern Beschaffenheit, weil Christus hier den Menschen selbst das Recht abspricht, eine Ehebrecherin zu verdammen, dass der Abschnitt schon frühe Anstoss erregte und in vielen Handschriften ganz ausgelassen wurde [1]). Dessen ungeachtet ist der Abschnitt keineswegs so schlecht oder spät bezeugt, dass sich sein ursprüngliches Fehlen irgend wahrscheinlich machen liesse [2]). Wenn sich hier auch Spracheigenthümlichkeiten, Berührungen mit den Synoptikern finden, so ist das auch in andern Abschnitten, welche Niemand anzuzweifeln wagt, mehr oder weniger der Fall. Und beruft man sich sogar auf den Zusammenhang, in welchem dieses Stück ganz lose dastehe, so muss man vielmehr das Gegentheil behaupten. Das Stück 8, 12 f. würde schon an sich sehr abgerissen dastehen, wenn dieser Uebergang fehlte. Nur wenn Jesus bereits im Tempel ist (8, 2), erklärt es sich, dass er in demselben lehrt (8, 20), während sonst sein Eintritt in den Tempel ganz verschwiegen sein würde. Es kann ferner das 8, 12 f. Erzählte unmöglich noch an dem letzten Tage des Festes (7, 37) vorgefallen sein, weil 9, 1 sich unmittelbar an 8, 59 anschliesst, so dass dieser Tag (8, 13 f.) wegen 9, 14 als der Sabbat zu denken ist, welcher auf die sieben Tage des Laubhüttenfestes folgte. Streicht man aber 7, 53—8, 11, so fehlt jede Andeutung eines neuen, von dem letzten Festtage verschiedenen Tages. Sodann setzt auch 9, 22 einen weitern, mindestens durch einen neuen Tag bezeichneten Fortschritt voraus, weil das Volk 8, 41 noch unbefangen die Meinung äussern kann, Je-

---

1) Schon Augustinus sagt hierüber de adulterinis conjugiis II, 7: Hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, *metuentes peccandi impunitatem* dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit auferrent de codicibus suis, quasi *permissionem peccandi* tribuerit, qui dixerit: Deinceps noli peccare! Auch nach Nikon (sec. 13, bei *Cotelier* Patr. apost. I, 235) liessen die Armenier die Erzählung aus, βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.

2) Mehr Gewicht, als die ältesten Handschriften, haben ohne Zweifel die ältesten Kirchenväter. Die Unbekanntschaft des Clemens v. Alex. mit diesem Abschnitt lässt sich aus Strom. II, 23, p. 224 gar nicht beweisen, wie *Lücke* versucht. Ebenso misslich steht es mit der Unbekanntschaft des Origenes, da gerade der betreffende Abschnitt seines Commentars fehlt, vgl. *de Wette*. Dagegen wird der Abschnitt vorausgesetzt in den apostol. Constitutionen II, 24, in einigen Handschriften der Peschito, in den meisten Hss. der Itala, bei Ambrosius, Hieronymus (nach vielen Hss. contra Pelag. II, 17, vgl. auch *Cotelier* Patr. ap. I, 234), während er wahrscheinlich bei Chrysostomus, gewiss bei Cyrill. v. Alex. u. A. fehlt. Von unsern Majuskeln haben die Stelle DFGHKU, ferner ES, aber mit Bezeichnung der Verdächtigkeit, auch M. Dagegen schliesst man bei AC aus dem Umfang der Lücke dieser Hss. auf das Fehlen, obgleich *de Wette* bei der letztern bedenklich ist. Bestimmt fehlt die Stelle in BTX. Einige Hss. lassen nur 8, 3—11 aus, um die Hauptanstösse zu vermeiden.

Digitized by Google

sus sei der Messias, während 9, 22 schon die Ausstossung aus dem Synagogenverbande als Strafe auf dieses Bekenntniss gesetzt ist. Um so weniger darf dazwischen die Bezeichnung eines andern Tages fehlen. Muss man schon aus diesen Gründen die Aechtheit dieses viel bestrittenen Abschnitts annehmen, so wird auch erst nach einem thatsächlichen Beweise, dass Jesus nicht richtet, der 8, 15 folgende Ausspruch recht begreiflich: „ich richte Niemanden."

Streitreden Jesu im Tempel 8, 12—59. Hat die vorhergehende Erzählung die Streitfrage über das Gesetz zu ihrem Mittelpunct, so führen diese johanneischen Streitreden die andre streitige Frage, das eigenthümliche und ausschliessliche Verhältniss des Sohnes zum Vater (vgl. 5, 18) zu einem vollen Bruch mit dem jüdischen Bewusstsein, zu dem entschiedensten Gegensatz der Gottessohnschaft Christi und der Teufelskindschaft der Juden fort. Die erste Stufe dieser Streitreden schliesst mit der Behauptung jener höhern, den Juden völlig unbekannten Gemeinschaft des Sohns mit dem Vater ab (8, 12—20). Jesus giebt sich kund als das Licht der Welt (vgl. 1, 4 f.), welches den ihm Nachfolgenden das Licht des Lebens mittheilt. Und diese Behauptung ist nicht, wie die Pharisäer sagen, ein blosses, keinen Glauben verdienendes Selbstzeugniss. Das Selbstzeugniss Jesu ist wahr, weil es auf dem Bewusstsein seiner den Juden verborgenen göttlichen Herkunft, des πόθεν ἔρχομαι καὶ ποῦ ὑπάγω, beruht [1]). Die Juden geben auch in diesem Urtheil den Beweis, dass sie nur nach dem äusserlichen Schein (vgl. 7, 24) richten, während Jesus über Niemand im gewöhnlichen Sinne richtet, wenn er aber in einem andern Sinne richtet, durchaus wahrhaft richtet, weil er in der That nicht allein ist, sondern in der unzertrennlichsten Gemeinschaft mit seinem Vater steht, der ihn gesandt hat. So ist sein Zeugniss in Wahrheit ein gedoppeltes, wie es selbst das jüdische Gesetz 5 Mos. 17, 6. 19, 5 anerkennt. Da die Juden noch fragen, wo der Vater ist, der für ihn zeugt, so kann Jesus nur betheuern, dass sie weder ihn noch seinen Vater kennen; denn wenn sie den Gottessohn kennten, würden sie auch den wahren Gott kennen (vgl. 4, 22. 7, 28). So sprach Jesus in der Schatzkammer des Tempels (vgl. Mark. 12, 42. Luk. 21, 1), und Niemand fing ihn, da seine Stunde noch nicht gekommen war. — Dieselbe göttliche, überweltliche Herkunft Christi wird auch auf der zweiten Stufe dieser Streitreden, nur weniger mit Rücksicht auf das πόθεν ἔρχομαι, als auf das ποῦ ὑπάγω, auf die Zeit des Abschieds Christi von der Welt entwickelt (8, 21—29). Aehnlich wie 7, 34 verweist Jesus auf die Zukunft, in welcher die Juden ihn vergeblich suchen und in ihren Sünden umkommen werden, weil sie dahin, wohin er geht, nicht gelangen können. Verstehen sie diese Worte so wenig, dsss sie sogar an einen Selbstmord Jesu denken, so wird derselbe Vs. 23. 24 dahin erläutert, dass sie von unten, aus dieser Welt stammen, Jesus aber von oben, und nicht aus dieser Welt. Wenn

1) Vs. 14. Es ist dieses kein Widerspruch gegen 7, 28, wo es sich nur um die menschliche Abstammung handelt, auch nicht gegen 5, 31, da das Selbstzeugniss Jesu, sofern es Bewusstsein seines göttlichen Wesens ist, nicht mehr bloss individuell, sondern mit dem Zeugniss des Vaters Eins ist.

Digitized by Google

sie nicht glauben, dass er *ist* (ὅτι ἐγώ εἰμι, auch Vs. 28 u. 13, 19), nämlich in derselben Weise unbedingten Seins, wie es nur Gott zukommt (vgl. 2 Mos. 3, 14. 5 Mos. 32, 39), so werden sie in ihren Sünden sterben. Auch dieses göttliche: „ich bin" verstehen die Juden so niedrig, dass sie fragen können: „wer er denn sei?" Die Antwort Jesu kann nach ihrem natürlichen Sinne nur abwendend gefasst werden: „überhaupt, was ich gar zu euch rede — soll ich noch antworten"[1]? Auch als Jesus weiter gesagt hat, dass er über die Juden Vieles strafend zu sagen habe, aber nur die Worte des Wahrhaftigen rede, der ihn gesandt hat, merken sie ja, wie Vs. 27 ausdrücklich gesagt wird, noch nicht, dass er von seinem (himmlischen) Vater spricht. Erst wenn sie den Menschensohn erhöht, d. h. durch die Kreuzigung wider ihren Willen verherrlicht haben werden (s. o. zu 3, 14), werden sie sein ὅτι ἐγώ εἰμι begreifen und erkennen, dass er nicht von sich selbst, sondern nur nach der Belehrung seines stets mit ihm vereinigten Vaters thut und redet. — Wird also das wahre, überweltliche Wesen Jesu den dieser Welt angehörenden Juden erst nach der Tödtung Jesu offenbar werden, so schreitet die dritte Stufe dieser Unterredung zu dem entschiedensten Bruche fort, indem auf der einen Seite Jesus die Feindschaft der Juden auf ein teuflisches Wesen zurückführt, auf der andern Seite aber die Juden das Uebermenschliche in ihm als dämonische Besessenheit schmähen (8, 30—59). Den Ausgangspunct bildet hier eine Anrede Jesu an gläubig gewordene Juden, dass sie, wenn sie in seiner Lehre bleiben, die Wahrheit erkennen und durch die Wahrheit frei werden sollen. Soll man also erst durch die Lehre Jesu von dem Judenthum zur Wahrheit und Freiheit durchdringen, so wird das jüdische Bewusstsein sogleich so tief verletzt, weil es noch als geistige Knechtschaft dargestellt wird. Es ist daher bezeichnend, dass nach einer solchen Erklärung der Glaube einiger Juden gänzlich verschwindet. Sind sie die Angeredeten Vs. 31, so können auch nur diese einen Augenblick gläubigen Juden die Antwortenden Vs. 33 sein, deren Glaube sogleich wieder in einen solchen Unglauben umschlägt, dass sie wieder ganz in die tödtlichste Feind-

---

1) Vs. 25 Τὴν ἀρχὴν ὅ,τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; Bei der Erklärung dieser schwierigen Worte muss man zunächst Folgendes festhalten. 1) τὴν ἀρχήν kann nur heissen entweder *anfangs*, *im Anfang* (Clem. Hom. VIII, 22), oder (von dem logischen Anfang) *gänzlich*, *überhaupt*. Nach *Brückner's* gründlicher Erörterung steht der Grundsatz fest, dass die letztere Bedeutung nur in Verbindung mit einer Negation, die auch in der Frageform liegen kann, nachweisbar ist. Dazwischen steht aber in der Mitte die Bedeutung *von vorn herein*, auf welche diese Beschränkung keine Anwendung findet. So Herodot I, 9 ἀρχὴν γὰρ μηχανήσομαι οὕτως ὥστε μηδὲ μαθεῖν μιν ὁφθεῖσαν ὑπὸ σεῦ, Clem. Hom. XI, 8: ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἔδει ποιῆσαι ἡμᾶς μηδ' ὅλως περὶ τοιούτων ἐνθυμεῖσθαι. Von der ersten und der letzten Bedeutung kann wohl kein Gebrauch gemacht werden. Findet aber die zweite Anwendung, so muss der Satz eine Frage mit indirecter Verneinung sein. Nun ist 2) ὅ,τι in directer Frage nicht zulässig. Es kann hier aber auch recht gut eine indirecte Frage angenommen werden, wenn man nämlich die Meyer'sche Erklärung mit einer nothwendigen Berichtigung annimmt: *überhaupt, was ich sogar zu euch rede, — soll ich noch antworten?* Jesus hatte ja so eben von seiner übermenschlichen Herkunft gesprochen.

Digitized by Google

schaft gegen Jesum zurückfallen [1]). Als Nachkommen Abrahams glauben sie (offenbar in einer Verblendung, welche sich wirklichen Juden unter der Herrschaft der Römer schwer zutrauen lässt) niemals Jemandem gedient zu haben, so dass sie der Befreiung bedürften. Jesus bezeichnet Vs. 34 f. den Zustand ihrer Knechtschaft näher als die sittliche Knechtung unter der Gewalt der Sünde, von welcher der Sohn wahrhaft befreit. Erst das Christenthum ist die Religion der Freiheit, welche ewigen Bestand hat, während die Knechtschaft kein bleibendes Recht hat. Nachkommen Abrahams sind die Juden nur in äusserlicher Weise; denn sie suchen Jesum zu tödten, weil seine Lehre in ihnen nicht durchdringt (χωρεῖ). Redet auf der einen Seite Jesus, was er bei seinem Vater gesehen hat, so thun andrerseits die Juden als Feinde Jesu, was sie von ihrem Vater gehört haben (Vs. 38). Erklären nun die Juden abermals den Abraham für ihren Vater, so bestreitet Jesus diesen Anspruch in geistiger Hinsicht, weil sie ihn tödten wollen, der ihnen die Wahrheit gesagt hat, die er von Gott gehört hat. So weisen die Werke der Juden vielmehr auf einen andern Vater in geistiger Hinsicht hin (Vs. 41). Die Juden gehen daher noch über Abraham hinaus zu Gott, welcher ihr einziger und gemeinsamer Vater sei. Aber auch diese angebliche Gotteskindschaft kann Jesus nicht gelten lassen, da sie ihn, der vom Vater ausgegangen und gesandt worden ist, nicht lieben. Aus welchem andern Grunde erkennen sie seine Rede nicht, als weil sie dieselbe nicht verstehen können (Vs. 43 ἀκούειν wie Mark. 4, 33, 1 Kor. 14, 2)? Und wesshalb kann die Lehre Jesu in ihnen nicht durchdringen (Vs. 37), wesshalb sind sie für das Verständniss derselben schlechthin unempfänglich? Weil sie in ähnlicher Weise, wie Jesus der Sohn Gottes, Kinder des Teufels sind. Ohne Umdeutung können die wichtigen Worte Vs. 44 nur heissen: „Ihr stammt von dem *Vater des Teufels*, und die Gelüste eures Vaters wollet ihr vollbringen. Jener (der Teufel) war ein Menschenmörder von Anfang an und in der Wahrheit hesteht er nicht; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wann er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen (d. h. aus seinem eigenthümlichen Wesen); *denn ein Lügner ist auch sein Vater*". Ist diese Erklärung, gegen welche bis jetzt noch nichts Gegründetes vorgebracht worden ist, die einzig richtige und sprachlich mögliche, so wird der Unglaube und die Unempfänglichkeit der Juden hier klar und deutlich auf einen metaphysischen Dualismus zurückgeführt [2]). Die Juden stammen so wenig, wie sie vorgeben,

1) Vgl. mein Ev. Joh. S. 245, auch *Meyer* z. d. St. Willkürlich macht auch *Brückner* die Antwortenden zu ganz Andern, als die Angeredeten sind. Dann dürfte man auch Vs. 39 einen Wechsel annehmen.

2) Die in meinem joh. Lehrbegr. S. 160 f. vorgetragene Erklärung ist wohl vielfach bestritten, aber nicht widerlegt worden. Es ist schon das ganz willkürlich, dass man bei ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ein ὑμῶν ergänzt, als werde der Teufel schon hier als Vater der Juden bezeichnet. Ohne Vorurtheile kann man vielmehr nur an den „Vater des Teufels" denken, welcher freilich nur der gnostische Demiurg sein kann. Es hilft auch nichts, sich mit *Meyer* nur an den Artikel zu halten: „aus dem (bekannten) Vater, welcher der Teufel ist", da die Vaterschaft des Teufels weder bei den Juden, noch bei den Schlechten überhaupt schon als etwas Bekanntes gelten darf. Erst mit ἐκεῖνος wird der Uebergang zu dem Teufel als dem Sohn dieses Va-

Digitized by Google

von dem höchsten Gott, welcher Jesum gesandt hat, dass der Gott, von welchem ihr geistiges Wesen herrührt, vielmehr der Vater des Teufels ist, welchen nur die Gnostiker als Sohn des untergeordneten Gottes auffassten, der zugleich Weltschöpfer und Judengott ist. So ist also ihr geistiges Wesen ferner durch den Teufel vermittelt, und sie wollen die Gelüste desselben ausführen, welcher von Anfang an, schon in der Wirkung des ersten Menschenmordes durch Kain [1]), ein Menschenmörder war und so leer von aller Wahrheit ist, dass vielmehr die Lüge sein eigentliches Wesen ist, weil schon sein Vater, der Gott dieser Körperwelt und des jüdischen Volkes, wegen seines Vorgebens, der höchste Gott zu sein, ein Lügner ist [2]). Wir haben hier den besten Schlüssel für die wiederholten Andeutungen, dass der Gott und Vater Christi selbst den Juden und Samaritern, deren bewusste Gottesverehrung nicht über den Gott der Körperwelt hinausreicht, unbekannt ist. Der sittliche Dualismus unsers Evangelium enthüllt uns hier seine principielle, metaphysische Grundlage, seinen innern Zusammenhang mit der freilich ächt gnostischen Unterscheidung eines rein geistigen, überweltlichen und eines niedern, weltlichen Gottesreichs, dessen Lüge in dem an sich bösen Wesen des Teufels ihre schärfste Gestaltung findet. Sind die Juden also als Feinde Jesu Kinder des Teufels, so ist ihr Unglaube gegen Jesum, welcher keiner Schuld überführt werden kann, gerade daraus entsprungen, dass er die Wahrheit redet (Vs. 45. 46). Sie können seine Worte nicht hören oder verstehen, weil sie überhaupt nicht aus Gott sind, nicht von dem Gott abstammen, dessen Worte Jesus redet (Vs. 47). Um so mehr begreifen wir es, dass die Juden diesen Vorwurf der Teufelskindschaft Vs. 48 nicht bloss durch den Vorwurf samaritischer Heterodoxie, sondern sogar durch die Schmähung dämonischer Besessenheit erwiedern (vgl. 7,

---

ters bezeichnet, und ἐκεῖνος geht auch so, da die Rede nicht von ihm ausgegangen war, auf ein entfernteres Subject (vgl. 1, 8. 18. 33. 5, 19. 39. 43. 16, 14 u. ö.). Ganz ähnlich wird ja in dem ersten joh. Briefe fast stehend mit ἐκεῖνος auf Christum als den Sohn Gottes hingewiesen, während der Vater meistens mit αὐτός angedeutet wird (vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 2. 3. 5. 7. 16. 4, 17). Endlich ist es schlechthin unmöglich, bei dem letzten πατὴρ αὐτοῦ anstatt des Teufels, welcher ein ψεύστης ist, in αὐτοῦ ein abstractes τοῦ ψεύδους u. s. w. hineinzutragen. Auf die obige Fassung trifft auch *Meyer's* Einwendung nicht zu, es müsste dann heissen ὅτι αὐτὸς ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Und wenn Hr. *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 122 f.) meine abenteuerliche und grammatisch unmögliche Erklärung nicht einmal der Widerlegung werth findet, so bin ich in dem glücklichen Falle, mich auf einen Sprachkenner, wie *Lachmann*, berufen zu können, welcher in der Vorrede zu dem 2. Theil seiner grossen Ausgabe des Neuen Test. p. VII von dem überlieferten Texte sagt: Apertum est enim, sic nihil aliud dici nisi patrem diaboli esse et ipsum mendacem.

1) Vgl. mein Evang. Joh. S. 149, wogegen *Luthardt's* und *Meyer's* Beziehung von ἀνθρωποκτόνος auf die Verführung des ersten Menschenpaars ganz unhaltbar ist. Mit Recht haben sich schon *Lücke* und *de Wette* an 1 Joh. 3, 12 gehalten, wo der Brudermord Kains als Aeusserung seines teuflischen Wesens erscheint.

2) Vgl. meine Nachweisungen a. a. O. S. 170 f. Dazu vgl. Orig. Philosoph. VI, 33, p. 192 über den gnostischen Demiurgen, auch VI, 34, p. 194, c. 36, p. 196, und Tertullian adv. Marcion. I, 11. Bei allen Gnostikern erscheint das Vorgeben des Demiurgen, der höchste Gott zu sein, als *Lüge*.

Digitized by Google

20 u. Matth. 10, 25, Mark. 3, 22. 30). Kann Jesus dagegen erinnern, dass er nur die Ehre und Herrlichkeit seines Vaters sucht, so kann er deshalb weil dieser sein Vater der Gott ewiger, reiner Geistigkeit ist, auch betheuern, dass, wer sich ihm zuwendet, den Tod in Ewigkeit nicht schmecken wird, zu dem Reiche der Unvergänglichkeit erhoben ist (Vs. 49—51, vgl. 5, 24. 6, 50). Durch diese Erklärung erhält der Hass der Juden nur neue Nahrung. Wie kann Jesus seine Anhänger über Tod und Vergänglichkeit völlig erheben wollen, und welchen Vorzug vor den gefeierten Vorfahren der Juden masst er sich an, da doch sogar Abraham und die Propheten gestorben sind (Vs. 52. 53)! Jesus weist auch hier den Vorwurf der Selbstverherrlichung durch die Hinweisung ab, dass sein Vater selbst, der höchste Gott, welchen die Juden fälschlich für den ihrigen halten und nicht erkannt haben, welchen Jesus dagegen kennt, ihn verherrlicht [1]). Schon der leibliche Stammvater der Juden Abraham jubelte seinen Tag zu sehen und freute sich, als er ihn sah [2]). Sehen die Juden darin nur eine neue Anmassung, als ob Jesus, der noch nicht 50 Jahre alt sei, Abraham gesehen haben wolle, so schliesst Jesus Vs. 58 mit der feierlichen Betheurung seiner Präexistenz, mit der Versicherung, dass sein göttliches ἐγὼ εἰμι selbst dem Werden Abrahams vorherging (Vs. 58). Der Bruch mit den Juden erreicht hier seine Spitze; sie heben Steine auf, um auf Jesum zu werfen, aber Jesus verbirgt sich plötzlich, was in dieser Umgebung nur ein wunderbarer Vorgang sein kann, und entweicht [3]).

Die Sabbatheilung des Blindgeborenen 9, 1—39. Nachdem der Bruch zwischen Jesus und den Juden schon in seiner ganzen Unheilbarkeit hervorgetreten ist, kann er durch das sogleich folgende Sabbatwunder kaum noch weiter geführt werden. Vorübergehend sieht Jesus einen Mann, der von Geburt blind war, und die Jünger fragen, ob derselbe aus eigener Sündenschuld, oder wegen der Sünden seiner Eltern blind geboren sei, indem sie offenbar von dem althebräischen, auch den Juden Vs. 34 feststehenden Glauben ausgehen, dass das äussere, leibliche Leiden Strafe einer sittlichen Verschuldung sein müsse. Ist es nun ächt jüdisch, den Zustand eines Blindgeborenen als

1) Vs. 54. 55.: ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. Das Vorgeben der Juden, der wahre Gott gehöre ihnen an, hat gar keine andre Bedeutung, als wenn die Juden 9, 19 mit ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη ihren Zweifel ausdrücken, dass der Geheilte blind geboren sei. In der That kennen die Juden auch nach dieser Stelle den höchsten Gott so wenig, als nach 4, 22. 7, 28. 8, 19. 15, 21. 16, 3. 17, 25.

2) Im Alten Test. kann man für Abrahams Jubel bei der Aussicht, den Tag Christi (vgl. Luk. 17, 22) zu sehen, nur das Lachen 1 Mos. 17, 17 auffinden, welches wohl so umgedeutet werden konnte. Jetzt hat er, wie *Lücke* meint, als seliger Geist die Erfüllung der Verheissung erfahren.

3) Da die Annahme eines noch bestehenden Anhangs in der Nähe, unter welchem sich Jesus verbergen konnte, reine Willkür ist, da wir schon Luk. 4, 30 ein wunderbares Verschwinden Jesu vorfinden, so kann man nur annehmen, dass er zuerst unsichtbar wird, dann hinausgeht. Dazu stimmt auch die LA. der ältesten Hss. Vs. 59 διὰ τοῦ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως, zu welchen das παράγων 9, 1 trefflich passt. Vgl. auch *Luthardt* joh. Ev. II, S. 134 f.

Digitized by Google

Folge der Sünden seiner Eltern anzusehen (vgl. Vs. 34 nach 5 Mos. 20, 5), so scheint doch in der Setzung des erstern Falles, dass der Blindgeborene seinen Zustand selbst verschuldet habe, die Vorstellung einer Präexistenz der Seelen durchzublicken, welche nur bei Essenern und alexandrinischen Juden nachweisbar ist [1]). Jedenfalls stellt sich Jesus in einen bestimmten Gegensatz zu diesen beiden Vorstellungen. Nicht wegen irgend einer eigenen oder fremden Verschuldung ist der Mann blind geboren, sondern um die Werke Gottes an sich zu offenbaren, und diese Werke muss Jesus vollbringen, solange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, in welcher Niemand wirken kann. Dieser Tag ist seine Anwesenheit in der Welt, weil er das Licht der Welt ist (Vs. 5 vgl. 8, 12). Auch die sogleich folgende Wunderhandlung soll also, wie *Baur* mit allem Recht behauptet hat, als im Dienste des Lichts, zur Offenbarung des in Jesu wirkenden göttlichen Lichtprincips geschehen betrachtet werden. Gleichwohl wird die Wunderkraft Christi hier eigenthümlich vermittelt. Jesus speit auf die Erde, macht aus dem Speichel einen Teig, bestreicht hiermit die Augen des Blinden und gebietet ihm, sich in dem Teiche Σιλωάμ (d. h. wie der Evangelist Vs. 7 ausdrücklich erklärt, ἀπεσταλμένος, der Gesandte) zu waschen. Als der Mann das gethan hat, wird er wieder sehend. Der Name des Teichs kann dem Evangelisten offenbar nicht als bedeutungslos gegolten haben; hat er aber eine höhere Bedeutung, so darf man nicht sowohl mit *Meyer* an den zum Teiche gesandten Blinden, sondern nur mit ältern und neuern Erklärern an den von Gott zur Heilung gesandten Christus denken [2]). Hat man hier sicher einen symbolischen Zug, so darf man wohl fragen, ob das Symbolische nicht noch weiter reicht. Schon die in jeder Hinsicht verwandte Blindenheilung Mark. 8, 22—26 sollte ja, wie wir sahen, die allmälige Erhebung der Jünger zu geistiger Einsicht bildlich vorbedeuten. Hat Jesus nun in unsrer Darstellung so eben die unheilbare geistige Blindheit seiner Gegner verlassen, so bringt er hier die Heilung einer angeborenen Blindheit zu Stande, und die Allmäligkeit dieser Heilung ist durch die Vermittelung des Speichels, welche noch über Markus hinausgeht, hinreichend angedeutet [3]). Ist Jesus, wie er am Schluss sagt, dazu in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, und die Sehenden zu Blinden werden, und hat das Letztere offenbar Beziehung auf die Gegner, deren teuflisches Wesen so eben aufgedeckt wurde: so dürfen wir auch unsre Erzählung auf eine solche geistige Blindheit deuten, welche zwar angeboren ist, aber durch Christus geheilt wird. Es ist daher schwerlich gewagt, wenn wir in dieser Erzählung den höhern Sinn finden, dass es ausserhalb der bei den Juden herrschenden geistigen Verstocktheit noch eine natürliche Blindheit giebt, welche durch

1) Vgl. Josephus de bell. jud. II, 8, 11, Weish. Salom. 8, 20, *Dähne* jüd.-alex. Rel-Phil. II, S. 168, *Zeller* Geschichte d. griech. Philos. II, 2, S. 582.

2) Vgl. *Luthardt* joh. Ev. I, 89 f. II, 146.

3) Am unbefangensten urtheilt *de Wette* über das Mysteriöse und Magische dieser Wunderhandlung, deren Vorstufe in jeder Hinsicht bei Markus vorliegt.

Digitized by Google

das Christenthum aufgehoben wird [1]). Eben darum wundert man sich auch so sehr über die Heilung des Blinden, weil er von Geburt an blind ist (Vs. 8—12), und schon desshalb muss das Wunder, welches überdiess noch an einem Sabbat geschah, den Anstoss der Pharisäer erregen, von welchen die Sache mit aller Umständlichkeit und Wichtigkeit untersucht wird (Vs. 13—34). Sie verhören den Geheilten nicht bloss über den Vorgang, sondern auch über Jesum, den sie schon wegen der Sabbatverletzung verdammen, während ihn der Geheilte für einen Propheten erklärt. Um das beglaubigende Wunder Jesu hinwegzuschaffen, lassen sie sogar die Eltern des Geheilten kommen, und da auch diese trotz ihrer Furcht vor der bereits beschlossenen Ausstossung aller Bekenner Jesu aus dem Synagogenverbande (Vs. 22) die Blindheit von Geburt an bestätigen, so suchen sie den Geheilten noch einmal zur Verleugnung Jesu zu bewegen. Da er aber mit Rücksicht auf das geschehene unerhörte Wunder standhaft die Göttlichkeit seines Wohlthäters betheuert, stossen sie ihn endlich aus. An dem von der Synagoge Verstossenen kann Jesus nun auch die geistige Blindheit vollständig heilen, indem er dem bereitwillig Glaubenden sich selbst als den Sohn Gottes kund thut. So haben wir hier in jeder Hinsicht den Beweis vor uns, dass das Gericht, zu welchem Jesus in die Welt gekommen ist, in nichts Anderm besteht, als in der Verwandlung der Blinden in Sehende, der Sehenden in Blinde (Vs. 39). Gerade ein ursprünglich Blinder erweist dem Sohne Gottes göttliche Verehrung (Vs. 38).

Rede Jesu gegen die Pharisäer 9, 40—10, 21. Sind die Sehenden, welche zu Blinden werden sollen, offenbar die jüdischen Hauptfeinde, so wendet sich unsre Darstellung nun zu ihnen. Wollen sie nicht als geistig Blinde gelten, so erklärt ihnen Jesus, dass eben desshalb, weil sie zu sehen vorgeben, ihre Sünde bleibt, während sie als wirklich Blinde keine Schuld haben würden (9, 41). Zwischen die wirkliche Blindheit und das wirkliche Sehen fällt also der Anspruch des Sehens, das λέγειν ὅτι βλέπομεν, welches einerseits kein wahres Sehen, aber auch andrerseits keine reine, unzurechnungsfähige Blindheit ist. Ist es der Blindheit gegenüber immer schon ein gewisses Sehen, so wird es dem hellen Sehen gegenüber zu einer Blindheit, welche, weil sie sich über sich selbst erhebt, eine innere Unwahrheit und Sünde ist. Auch die eigenthümliche bildliche Rede über den wahren und die falschen Hirten 10, 1—5 hat eine unverkennbare Beziehung auf das Verhältniss Jesu zu den jüdischen Volksführern [2]). Wer auf anderm Wege als durch die Thür in den Schafstall eingeht, ist

1) Vgl. hierzu *Köstlin* Theol. Jahrb. 1851, S. 189 f. Nur kann der Blindgeborene nicht geradezu als Heide angesehen werden, sondern als geborener Jude deutet er die Blindheit überhaupt an, welche durch das Christenthum aufgehoben wird.

2) Dieses an die synoptischen Parabeln erinnernde Bild heisst Vs. 6 eine παροιμία, d. h. eine bildlich verhüllte Rede, welcher 16, 29 das unverhüllte, freimüthige Reden, das ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖν gegenübersteht. Das Wort bedeutet eigentlich ein Sprichwort, wie besonders deutlich aus Philo erhellt, vgl. de ebrietate §. 20, p. 369, de Abrahamo §. 40, p. 34, de Mose I, §. 28, p. 105, II, §. 5, p. 206, de exsecratt. §. 6, p. 433. Die παροιμία unterscheidet

Digitized by Google

ein Dieb und Räuber; wer aber durch die Thür eingeht, ist der Hirt der Schafe, welchem der Thürhüter öffnet, auf dessen Stimme die Schafe hören. Dieser ruft seine Schafe bei Namen, führt sie hinaus, geht vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Aber einem Fremden folgen sie nicht, sie fliehen ihn, weil sie seine Stimme nicht kennen. Weil die Pharisäer den Sinn dieses einfachen Bildes nicht fassen, wird dasselbe in seiner Beziehung auf Jesum als den wahren Hirten im Gegensatz gegen falsche Hirten noch weiter erläutert (Vs. 7—18). Jesus ist zunächst die Thür, der Eingang des Schafstalls. Alle, welche vor ihm gekommen sind, sind Räuber und Diebe, auf welche die Schafe nicht hörten [1]). Jesus ist die Thür, weil Jeder, der durch ihn eingeht, Erlösung und Leben findet, während der Dieb nur kommt, um zu stehlen und morden (Vs. 7—10). Jesus ist aber ferner auch der wahre Hirte, welcher sein Leben für die Schafe lässt, welche der feige Miethling dem Wolfe überlässt. Jesus ist der gute Hirte, welcher seine Schafe kennt und von ihnen gekannt wird, wie er den Vater kennt und von ihm gekannt wird (Vs. 11—15). Und hat er solche ihm angehörige Schafe auch unter den Juden, bei welchen er zunächst aufgetreten war, so weist er hier nach der überwiegenden Verwerfung, die er von den Juden erfahren hat, auch auf andre Schafe hin, welche nicht zu diesem Schafstall, der das jüdische Volk bedeutet, gehören. Auch diese Angehörigen aus der Heidenwelt soll er führen, auch sie werden auf seine Stimme hören, so dass die beiderseitigen Schafe, die Angehörigen aus dem Judenthum und aus dem Heidenthum, Eine Heerde unter Einem Hirten bilden werden (Vs. 16). Diese Vereinigung der wahren Gottesgemeinde wird aber gerade durch den Tod des Hirten vermittelt, der im Auftrage des Vaters sein Leben für die Heerde dahingiebt (Vs. 17. 18). Jesus ist also sowohl die Thür, der Zugang der wahren Heerde Gottes, als auch ihr alleiniger Hirte [2]). Und wie

---

Quinctilian Inst. orat. 5, 11. 21—23 als kürzer und allegorisch von der längern ausgeführten Parabel.

1) Vs. 8 Πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί· ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. Ein wichtiger Ausspruch, welcher, da vor Christus keine falschen Messiasse auftraten, und da er sich auf alle vorchristlichen Führer der Heerde des Gottesvolks bezieht, als sehr schroff antijudaistisch gelten muss. Vgl. *de Wette* z. d. St., mein Ev. Joh. S. 266 f. So fassten schon die Gnostiker den Ausspruch auf, vgl. über die Valentinianer Orig. Philos. VI, 35, p. 194. Dagegen suchte Clemens v. Alex. Strom. I, c. 17, p. 309 f. die alttestamentlichen Propheten von den Räubern und Dieben auszuschliessen, wie es auch die meisten neuern Ausleger thun. Beruft man sich aber mit *Meyer* auf 5, 39. 45, wo Moses und die Propheten anerkannt seien, so übersieht man, dass in der Vorstellung des Diebstahls von selbst die Anerkennung einer gewissen Wahrheit liegt, wie Clemens v. Alex. den Ausspruch auf das Wahre deutet, was eben durch den Diebstahl in der hellenischen Philosophie liegt. Dass man, wie *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 164 f.) nachdrücklich bemerkt, zunächst an einen Raub der Schafe denken muss, schliesst den Raub an der Wahrheit des Logos gar nicht aus. Es steht ja da, dass die wahren Schafe sich nicht rauben liessen, nicht hörten.

2) Diese doppelte Beziehung des Bildes auf Jesum ist nicht anders zu beurtheilen, als wenn im Hirten des Hermas Sim. 9, 12 der Sohn Gottes der Fels und das auf ihm gebaute Thor zugleich ist.

Digitized by Google

er alle andern Hirten, die vor ihm gekommen sind, für Diebe und Räuber, für unrechtmässige Eindringlinge und Führer erklärt, so weist er auch ausserhalb des im Ganzen ungläubigen und unempfänglichen Judenthums sehr bezeichnend auf die Heidenwelt hin, aus welcher ein grosser Theil der Gottesgemeinde kommen soll. Unter den Juden, an welche diese Rede zunächst gerichtet ist, tritt nur auf's Neue eine Spaltung hervor, indem die Einen den Vorwurf dämonischer Besessenheit wiederholen (7, 20. 8, 48. 52), die Andern wegen der Reden und Wunder Jesu diesen Vorwurf abweisen (Vs. 19—21).

8. Jesus am Kirchweihfest in Jerusalem 10, 22—42.

An dem Kirchweihfest desselben Jahres, welches in den Winter fiel, wandelt Jesus in der salomonischen Halle am Tempel. Die Juden dringen jetzt auf eine unumwundene Erklärung, ob er der Messias sei. Verweist sie Jesus auf die frühern Reden, denen sie nicht geglaubt haben, weil sie nicht zu den Schafen gehören, welche ihm folgen und auf seine Stimme hören (Vs. 25—28), so erregt er doch auf's Neue den Anstoss des jüdischen Bewusstseins, indem er seine Einheit mit dem über Alles grössern, unendlichen Vater, die Gottessohnschaft in diesem metaphysischen Sinne abermals hervorhebt (Vs. 29. 30). Eine solche Behauptung musste, so sehr sie durch wunderbare Werke unterstützt wurde (Vs. 32), dem strengen Monotheismus der Juden immer wieder als Gotteslästerung, als Anmassung der Gottheit von Seiten eines Menschen erscheinen (Vs. 33). Auf der andern Seite kann sich Jesus aber auch auf die Schrift (Ps. 82, 6) berufen, welche auch Menschen als Götter anredet. Wie kann es also eine Gotteslästerung sein, wenn der, welchen Gott geheiligt und in die Welt gesandt hat, sich für den Sohn Gottes erklärt? Hat er seine Gottheit, seine Einheit mit dem Vater nicht durch seine Werke hinlänglich beglaubigt (Vs. 34—38)? Die Behauptung der Gottessohnschaft in diesem Sinne bleibt gleichwohl ein solcher Anstoss für die Juden, dass sie Jesum ergreifen wollen [1]). Derselbe entgeht, wahrscheinlich auf wunderbare Weise, ihren Händen und zieht sich jenseits des Jordans zurück, wo Johannes früher getauft hatte (vgl. 1, 28), und wo Jesus wegen seiner *σημεῖα* und wegen des Zeugnisses seines Vorläufers mehr Glauben findet.

9. Auferweckung des Lazarus und Beschluss, Jesum zu tödten Cap. 11.

Ist der Bruch Jesu und des jüdischen Bewusstseins nicht bloss durch Nichtachtung des jüdischen Gesetzes, sondern namentlich durch die Behauptung eines göttlichen Wesens, welche Jesus durch seine ausserordentlichen Wunder unterstützen konnte, innerlich so vollstän-

1) Vgl. Origenes c. Cels. I, 49 Ἰουδαῖος δὲ οὐκ ἂν ὁμολογήσει ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν· ὃ γὰρ λέγουσιν ἐστὶν ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ· καὶ πολλάκις γε ζητοῦσι πρὸς ἡμᾶς εὐθέως περὶ υἱοῦ θεοῦ, ὡς οὐδενὸς ὄντος τοιούτου οὐδὲ προφητευθέντος. II, 31 ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν οὐδενὸς ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ λόγον εἶναι υἱὸν τοῦ θεοῦ, ὡς ὁ Κέλσος εἴρηκε.

Digitized by Google

dig vollzogen, so bedarf es nur eines neuen, unwidersprechlichen Wunderbeweises seiner göttlichen Macht, um den Beschluss ihn zu tödten zur vollen Reife zu bringen. Das geschieht durch die Auferweckung des Lazarus, welchen unser Evangelist nach Bethanien bei Jerusalem versetzt, wo Jesus nach Matth. 26, 6 f. durch ein Weib gesalbt war, und zum Bruder des aus Luk. 10, 38—42 bekannten Schwesterpaars Maria und Martha macht. Wenn er nun Vs. 2 ausserdem noch bemerkt, Maria sei das Weib gewesen, von welchem Lukas eigenthümlich mittheilt, dass sie Jesum salbte und seine Füsse mit ihren Haaren trocknete (Luk. 7, 37. 38. 44), was Joh. 12, 3 bei der Salbung noch einmal gesagt wird: so hat man hier wieder die für Unbefangene nicht schwer fallende Wahl, ob man die Züge, welche in der johanneischen Maria vereinigt sind, als die ursprüngliche, von den Synoptikern in Bruchstücke zerrissene Einheit, oder aber als Zusammenfassung der einzelnen synoptischen Züge ansehen will [1]). Soll also Lazarus der Bruder der beiden schon aus Lukas bekannten Schwestern, und diese ganze Familie mit Jesu besonders befreundet gewesen sein (Vs. 5), so befremdet es um so mehr, dass Jesus, als ihm die Schwestern die Krankheit ihres Bruders melden, nicht sogleich zur Hülfe aufbricht, weil er als den Ausgang der Krankheit nicht den Tod, sondern die Verherrlichung Gottes und seines Sohnes angiebt (Vs. 4). Erst zwei Tage nach Empfang der Nachricht zieht er nach Judäa, und zwar mit dem bestimmten Wissen, dass Lazarus nun gestorben ist. Die Furcht vor den Juden ist kein Grund dieses Aufschubs, da Jesus auch hier in dem Bewusstsein, das Licht der Welt zu sein, und in der Tageshelle zu wandeln, welche erst mit dem Untergange dieses Lichts aufhört (Vs. 9. 10, vgl. 9, 4. 5), die Gewissheit hat, dass seine Stunde noch nicht gekommen ist (vgl. 7, 6. 8. 30. 8, 20). Er wartet vielmehr den Tod des Freundes ab, um zu seiner Auferweckung reisen zu können, und er freut sich um des Glaubens seiner Jünger willen, dass er bei der Krankheit und dem Tode nicht zugegen war (Vs. 11—16). Als er in Bethanien ankommt, liegt Lazarus schon vier Tage im Grabe, und viele Juden sind aus dem nahen Jerusalem gekommen, um die Schwestern zu trösten (Vs. 17—19). Die Martha kommt Jesu mit dem stillen Vorwurf der Verzögerung und mit der leisen Zuversicht entgegen, dass Gott Alles, um was er bittet, gewähren werde (Vs. 20—22). Jesus versichert sie der Auferstehung ihres Bruders, und zwar nicht erst am jüngsten Tage, weil er selbst die Auferstehung und das Leben ist und den Gläubigen zu ewigem Leben erhebt (Vs. 23—27). Die gläubige Martha ruft ihre Schwester herbei, welcher die anwesenden Juden nachfolgen. Als nun Maria vor Jesu niederfällt mit dem Ausspruch, dass er ihren Bruder vom Tode hätte erretten können, als die Juden mit ihr weinen, wird auch Jesus innerlich bewegt. „Er ergrimmte im Geiste und erschütterte sich selbst“ (Vs. 33 ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν). Zu dem Grabe des

1) Namentlich ist es unleugbar, dass Vs. 2 die lukanische Salbungsgeschichte voraussetzt, welche so innig mit der Eigenthümlichkeit des Lukas zusammenhängt, dass sie gewiss erst in dem dritten Evangelium ihre bestimmte Gestalt erhalten hat.

Digitized by Google

Lazarus geführt, bricht er in Thränen aus (Vs. 35), in welchen die Anwesenden den Schmerz der Freundschaft erkennen. Dabei wundern Einige sich freilich, dass der Wunderarzt des Blindgeborenen seinem Freunde nicht geholfen habe. Jesus ergrimmt noch einmal in sich selbst [1]). Ohne sich an die Erinnerung zu kehren, dass der Leichnam schon in Verwesung übergegangen ist, unternimmt er dieses Werk der Verherrlichung Gottes. Schon vorher ist er der Erhörung so gewiss, dass er nur mit Rücksicht auf die ihn umgebende Menge betet [2]). Mit lauter Stimme ruft er den Lazarus in's Leben und an das Licht.

Ein Wunder wie diese Auferweckung eines bereits in Verwesung übergegangenen Leichnams konnte freilich nur der unwidersprechlichste Beweis göttlicher Macht sein. So geschah dieses Wunder, wie Jesus von vorn herein wusste, zur Verherrlichung Gottes (Vs. 4. 40), ferner zur Bestärkung des Glaubens der Jünger (Vs. 15), als ein sichtlicher Beweis, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist (Vs. 25), als die volle Beglaubigung seiner göttlichen Sendung für alle Augenzeugen (Vs. 42). Daher hat die Auferweckung des Lazarus auch einen doppelseitigen Erfolg (Vs. 45—57). Auf der einen Seite wer-

---

1) Vs. 38 Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον. Nach der Erörterung dieser Stelle in meiner Schrift über das Ev. Joh. S. 259 f. hat man das Ergebniss vielfach bestritten, dass Jesus hier „im Geiste" (vgl. Mark. 2, 8), d. h. wie schon Cyrill v. Alex. erklärte, in seinem göttlichen Wesen, als der Logos (vgl. 1, 32. 33. 3, 34), über sich selbst nach seinem menschlichen Wesen, also über sich als von Rührung und Schmerz ergriffenen Menschen, unwillig ward. Aber hat man jenes Ergebniss dadurch widerlegt, dass man mit *Meyer* die Deutung für auf einem Grund und Boden gewachsen erklärt, welcher nicht im Bereich der Exegese liegt? Worauf soll sich denn der Unwille (das ἐμβριμᾶσθαι) ausserhalb Jesu beziehen? Nach *Brückner* ist es der heilige Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erretters. Nach *Meyer* ergrimmte Jesus über die Krokodilsthränen der Juden. Selbst wenn man solche Erklärungen allenfalls gelten liesse, würde sich immer noch nicht die Selbsterschütterung Jesu, das ἐτάραξεν ἑαυτόν erklären, welches keineswegs mit dem Erschüttertwerden der Seele (12, 27) einerlei ist, sondern vielmehr mit 13, 21 ἐταράχθη τῷ πνεύματι (einer Erschütterung durch den Geist) zusammenfällt. Wie unerklärlich wäre dieser Ausdruck, wenn er sich, wie *Meyer* meint, nur auf den äussern Ausdruck und körperlichen Gestus der innern zürnenden Erschütterung bezöge! Bezeichnet er, wie *Brückner* erkennt, in jedem Falle so viel, dass Jesus seine Gemüthsbewegung in der Gewalt behielt, so kämpft er gegen eine Gemüthsbewegung offenbar durch sein göttliches πνεῦμα an, und schon desshalb kann sich sein Unwille nur auf den Schmerz beziehen, welcher hier einmal die menschliche Person aus ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos herauszureissen droht.

2) Das Gebet Jesu Vs. 41. 42 lautet: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast; ich aber wusste, dass du mich immerfort erhörst; nur wegen des ringsum stehenden Volks sprach ich, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast." Ist Jesus der Erhörung von vorn herein gewiss, so fällt die Bedeutung des Gebets in der That ganz hinweg, und es kann nur noch aus Rücksicht auf das Volk gebetet werden. Erklärer, wie *Meyer* und *Luthardt* (a. a. O. I, S. 97. II, S. 222 f.), nehmen an, dass sich der Dank für die Erhörung auf ein vorhergehendes stilles Gebet beziehe. Allein wozu ein stilles Gebet, wenn Jesus immer der Erhörung gewiss sein kann? Und betet der johanneische Christus nur aus Rücksicht auf das Volk, so ist der Dank hier zugleich als Bitte, nämlich als eine ihrer Erfüllung gewisse Bitte zu fassen.

Digitized by Google

den manche Juden, welche Augenzeugen des Vorgangs gewesen waren, gläubig, auf der andern Seite fassen die Gegner Jesu nun den entscheidenden Entschluss, ihn zu tödten. Die Hohenpriester und Pharisäer berathen in einer eigenen, schon den Synoptikern (Matth. 26, 1—4, Mark. 14, 1. 2, Luk. 22, 1. 2) bekannten Sitzung des Synedrium, was zu thun sei. Durch seine Wunder werde Jesus am Ende noch Alle zum Glauben führen, und dann (wenn der Glaube an den Messias allgemein geworden) sei ein Angriff der Römer zu fürchten. Endlich giebt Kaiphas, als Hoherpriester jenes Jahrs, den bedeutungsvollen Rath: „es nützt uns, dass Ein Mensch sterbe für das Volk, und nicht die ganze Nation zu Grunde gehe" (Vs. 50). Der Evangelist sieht hierin keine bloss menschliche Rede, sondern weil Kaiphas der Hohepriester jenes Jahrs war, die Weissagung, dass Jesus sterben sollte für das (jüdische) Volk, und nicht allein für dieses Volk, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zu versammeln (Vs. 51. 52). An das hochpriesterliche Amt knüpft unser Evangelist also ein prophetisches Reden aus höherer Eingebung [1]), so dass der Ausspruch des Kaiphas in mancher Hinsicht mit dem unwillkürlichen Segen des Propheten Bileam zusammentrifft. Nur hat der Ausspruch im Munde des Kaiphas eine doppelte Bedeutung. Im Sinne des Redenden selbst bedeutet er den Untergang Jesu zur Erhaltung des jüdischen Volks, nach seinem höhern Sinne aber die alle Gotteskinder innerhalb und ausserhalb des Judenthums umfassenden Segnungen des Erlösungstodes. In jedem Falle giebt sich in dieser Deutung der dogmatische Standpunct des Evangelisten kund, welcher nicht bloss die Vereinigung von Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden in der Einheit der christlichen Kirche erlebt hat, sondern auch nach seinem eigenthümlichen Lehrbegriff (vgl. 1, 12. 13. 3, 3. 21. 6, 37. 39. 44. 8, 47. 10, 16. 26. 27) den christlichen Glauben auf eine vorhergehende Geburt aus Gott, auf einen geheimnissvollen Zug des Vaters zum Sohne hin, auf eine Zugehörigkeit zu der Heerde Gottes, also auf dieselbe Gotteskindschaft zurückführt, welche nach unsrer Stelle in der Heidenwelt schon vor jeder Bekanntschaft mit dem christlichen Glauben vorhanden ist [2]). Die segensreiche Wirkung des Erlösungs-

---

1) Schon Vs. 49 wird von Kaiphas gesagt, dass er ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου war, und Vs. 51 erfahren wir, dass er eben als Hochpriester dieses Jahrs nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern prophetisch redete, dazu vgl. 18, 13 und Eusebius KG. V, 1. Die ungeschichtliche Vorstellung von einem jährlichen Amtswechsel der jüdischen Hohenpriester kann man hier nur durch die missliche Behauptung vermeiden, es solle das bedeutungsvolle, merkwürdige Jahr bezeichnet werden, in welchem Kaiphas Hochpriester war. Die Vorstellung aber, dass eine göttliche Eingebung und Prophetie an das hochpriesterliche Amt geknüpft sei, ist sicher erst unserm Evangelisten eigenthümlich und das Vorspiel des katholischen an den Episkopat geknüpften Charisma, vgl. mein Evang. Joh. S. 211, Glossolalie S. 83.

2) Vgl. Ev. Joh. S. 145 f., Glossolalie S. 80 f. Mit Unrecht beruft sich *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 174) dagegen auf Apg. 18, 10, wo Gott das grosse Volk in Korinth *habe*. Wie kann man übersehen, dass hier schon viele Korinthier vorher gläubig geworden und getauft sind, als Christus den Paulus im Traumgesicht zur furchtlosen Verkündigung des Evangelium ermahnt. Wenn Christus nun sagt διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, so

Digitized by Google

todes besteht also nur darin, dass die im Judenthum vorhandenen Gotteskinder nebst der διασπορά (7, 35) derselben in der Heidenwelt durch den auf diesem Tode beruhenden christlichen Glauben zu Einer Gemeinde versammelt werden. Berathen die Synedristen von nun an, Jesum zu tödten, so hält uns der Evangelist doch schon hier die segensvolle Wendung des Todes Christi vor. Von nun an vermeidet auch Jesus das öffentliche Auftreten, er zieht sich mit seinen Jüngern nach Ephraim in der Nähe der Wüste zurück. Schon naht das entscheidende Paschafest, und die nach Jerusalem ziehenden Juden erwarten gespannt, ob Jesus sich zeigen wird oder nicht.

10. Letzte Reise Jesu zum Paschafest nach Jerusalem Cap. 12.

Bei der letzten Reise nach Jerusalem schliesst sich unser Evangelist wieder enger an die Synoptiker an, indem er die *Salbung in Bethanien und den feierlichen Einzug in die heilige Stadt* 12, 1—19 voraufschickt. Jesus kommt nach Bethanien sechs Tage vor dem Pascha, d. h. weil der 15. Nisan nach unserm Evangelisten auf einen Sabbat fällt, an dem vorhergehenden Montag, dem 10. Nisan [1]). Schon hierin liegt ein wichtiger Unterschied der johanneischen Darstellung der Salbung Jesu (12, 1—8) von der synoptischen (Matth. 26, 6—13, Mark. 14, 3—9), welche wenigstens nach Matth. 26, 2 nicht vor dem 12. Nisan, der hier ein Dienstag ist, stattgefunden haben kann. Es ist schwerlich zufällig, dass das johanneische Evangelium die Salbung, welche gleichsam schon eine Einbalsamirung Jesu, eine Vorbereitung seines zum Opfer bestimmten Leibes ist (vgl. Joh. 12, 7), auf denselben Monatstag verlegt, an welchem durch die Auswahl des Paschalammes die Vorbereitung zu dem jüdischen Paschaopfer begann (2 Mos. 12, 3), und auf denselben Wochentag, welcher die christliche, mit dem Auferstehungssonntag beginnende Paschawoche eröffnete. Die letzten Schicksale Jesu entsprechen genau der jüdischen Vorbildung und der christlichen Nachfeier des grossen Erlösungsopfers. Sonst unterscheidet sich die Salbung selbst bei Johannes nicht sehr wesentlich von den synoptischen Berichten. Nur führt die schon Joh. 11, 1 f. vollzogene Zusammenfassung des salbenden Weibes

---

hat das nach Vs. 8 einen guten Sinn. Im Uebrigen vgl. auch Joh. 15, 19. 17, 16. 18, 37.

1) Vgl. hierüber meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1849, S. 270. Mit Unrecht hat man für die Salbung in Bethanien den 8ten oder 9ten Nisan angenommen. Diese Art der Zeitbestimmung ist offenbar der römischen (ante diem sextum Idus Mart., d. h. am 10. März) entsprechend, da die Iden des März, wie das Pascha im Nisan auf den 15ten Monatstag fielen. So geben einige Quartodecimaner bei Epiphanius Haer. L. 2 als den Monatstag des Todes Jesu an πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων, indem sie sich auf die Acta Pilati berufen (vgl. Thilo Cod. apocr. N. T. I, p. 496). In derselben Weise lässt das alte Martyrium des Polykarp (bei Eusebius KG. IV, 15, 8. 10) den Polykarp beten τριῶν πρότερον ἡμερῶν τῆς συλλήψεως, d. h. ehegestern vor seinem Todestage. Dasselbe gilt von Ignat. ad Rom. c. 10, Martyr. Ignat. c. 7. Hiernach kann der 6te Tag vor dem Pascha schlechterdings nur der bedeutungsvolle 10te Nisan sein. Hiermit hat sich auch *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 277) neuestens einverstanden erklärt.

Digitized by Google

bei allen drei Synoptikern mit der Maria des Lukas 10, 39 zu der eigenthümlichen Angabe, dass die Salbung nicht, wie bei Matthäus und Markus, im Hause des aussätzigen Simon, sondern vielmehr bei einem Gastmahl des auferweckten Lazarus in Bethanien geschah, bei welchem Martha ganz die geschäftige Aufwärterin Luk. 10, 38 f., Maria die stille Verehrerin Jesu darstellt. So klingt auch wieder die lukanische Salbung (Luk. 7, 38. 44) in diese johanneische Erzählung hinein, wenn Joh. 12, 3 die Salbung der Füsse Jesu und die Trocknung derselben mit den Haaren mitgetheilt wird. Sonst finden wir noch den eigenthümlichen Ausdruck des Markus 14, 3 *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς* bei Johannes 12, 3 (*λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου*), ferner die 300 Denare des Markus 14, 5 als Werth der Salbe (Joh. 12, 5) wieder. Und ist es also hauptsächlich die Zusammenfassung und Vereinigung von vereinzelten Eigenthümlichkeiten aller Synoptiker, was die johanneische Erzählung von den parallelen des Matthäus und Markus unterscheidet, so kommt im Grunde nur noch die besondre Eigenthümlichkeit hinzu, dass der Tadel der Salbung hier nicht allen Jüngern, sondern nur dem zukünftigen Verräther Judas beigelegt, und aus seiner unlautern, unehrlichen Verwaltung des Schatzkastens erklärt wird [1]). Wir haben also auch hier die eigenthümliche Erscheinung, dass unser Evangelist verschiedene Züge aller drei Synoptiker zusammenfasst, die schon wegen ihrer Eigenthümlichkeit nothwendig auf eine schriftstellerische Abhängigkeit führen [2]). — Ehe der Evangelist nun den bei den Synoptikern schon früher erzählten feierlichen Einzug in Jerusalem folgen lässt, muss er Vs. 9—11 einen eigenthümlichen Uebergang bilden, nämlich das Hinausziehen vieler Juden nach Bethanien, um Jesum und den auferweckten Lazarus zu sehen. Die entgegenkommenden Volksmassen geben ferner dem Einzug Jesu in Jerusalem (Vs. 12—19, vgl. Matth. 21, 1—11, Mark. 11, 1—10, Luk. 19, 29—44) eine besondre Feierlichkeit. Am nächsten Tage (Dienstag am 11. Nisan) kommt das Volk, da es den Anzug Jesu gehört hat, mit Palmzweigen und mit Hosiannaruf dem Könige von Israel entgegen. Auch findet Jesus ein Eselfüllen, auf welches er sich setzt, zur Erfüllung der Weissagung Zach. 9, 9, was die Jünger erst nach der Verherrlichung Jesu erkannten. Auch diese entgegenkommende Volksgunst hat ihren Ursprung in der Auferweckung des Lazarus und bestärkt den Hass der Pharisäer [3]).

1) Ueber γλωσσόκομον vgl. ausser *Lücke* Comm. II, S. 500 d. 3. Aufl. noch Josephus Ant. VI, 1, 2. Das Wesen des Judas erscheint bei Johannes von Anfang an als satanisch, vgl. 6, 71.

2) Besonders wichtig ist das Zusammentreffen mit Markus, da der Ausdruck πιστικός sehr selten ist (auch Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 4, p. 710, Celsus bei Origenes I, 39 redet von λόγοι πιστικοί, d. h. ad persuadendum comparati, Origenes c. Cels. I, 62 von einer δύναμις πιστική) und mit Lukas, je inniger die gemeinsamen Züge mit der Eigenthümlichkeit desselben zusammenhängen. Ueber πιστικός, d. h. glaubwürdig, vgl. auch Orig. c. Cels. II, 28.

3) Selbst *Lücke* (Comm. II, S. 512) wird hier durch die kurze Berührung des Reitens auf dem Eselsfüllen zu dem Geständniss genöthigt, Joh. scheine bei den Lesern schon eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. In der That steht ihm in der Hauptsache Lukas

Digitized by Google

Rede Jesu vor den Hellenen 12, 20—36. Es ist kaum etwas so bezeichnend für unser Evangelium, als dass es nach dem feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem anstatt alles dessen, was die Synoptiker nun mittheilen, der Tempelreinigung (vgl. Joh. 2, 14 f.) und der Streitreden mit den Häuptern der Juden, der Rede über Pharisäer und Schriftgelehrten, eine eigenthümliche Rede vor Hellenen mittheilt, welche wir nach 7, 35. 19, 20 als wirkliche Hellenen, aber zugleich auch als Proselyten des Thors zu denken haben. Das Verhältniss Jesu zu den Häuptern der Juden und zu dem bestehenden Judenthum ist ja bereits so völlig entschieden, dass eine fernere Verwickelung mit ihnen kaum noch möglich ist, und es war schon 10, 16 auf die einstige Anerkennung Jesu ausserhalb des Judenthums hingewiesen worden, so dass in der Nähe des Todes Jesu die Erscheinung von Heiden völlig vorbereitet ist, welche uns hier noch die Aussicht auf die empfänglichere Heidenwelt eröffnen [1]). Sie erhalten durch Philippus und Andreas Zutritt zu Jesu, und mit Hinblick auf sie spricht Jesus das Bewusstsein seiner durch den Tod vermittelten Verherrlichung feierlich aus. Das Samenkorn muss im Schooss der Erde vergehen, um Frucht zu bringen. Wer sein Leben liebt, der wird es verlieren; wer sein Leben in dieser Welt hasst, der wird es für das ewige Leben bewahren (Vs. 25 vgl. Matth. 10, 39. 16, 25, Mark. 8, 35, Luk. 9, 24. 17, 33). Wie das von Jesu gilt, so gilt es auch von seinen Dienern und Nachfolgern. Muss also das irdische Leben zu Grunde gehen, damit das wahre Leben erreicht werde, so darf im Angesicht des Todes auch die Seele Jesu erschüttert sein, und in ihr die Bitte sich regen, dass der Vater sie aus dieser Stunde erretten möge, während das höhere Selbstbewusstsein Jesu die Nothwendigkeit des bevorstehenden Leidens erkennt und den Vater um Verherrlichung seines Namens bittet [2]). Eine Stimme vom Himmel bestätigt die sowohl geschehene als auch bevorstehende Verherrlichung. Glaubt das Volk einen Donner oder einen Engel zu vernehmen, so ist diese himmlische Stimme auch nur um des Volkes willen erschallt. Schon jetzt ist das Weltgericht eingetreten, der Teufel als Weltherrscher soll hinausgestossen werden, und der am Kreuz erhöhte Menschensohn wird Alle nach sich ziehen. Sprechen die Juden ihren Anstoss an einem gekreuzigten Messias aus (Vs. 34), so werden sie erinnert, dass sie das Licht, an welches sie glauben sollen, nur noch kurze Zeit bei sich haben.

---

am nächsten, welcher auch schon den Anstoss einiger Pharisäer an der Gunstbezeugung des Volks mittheilt. Es ist für Johannes bezeichnend, dass Jesus erst, nachdem ihn das Volk als König von Israel begrüsst hat, das Eselfüllen zu besteigen scheint, welches nach der prophetischen Schriftstelle den König von Israel kund geben sollte, während es bei den Synoptikern gerade umgekehrt ist. Das Volk giebt hier den Anlass, dass Jesus als König von Jerusalem erscheint.

1) Vgl. *Baur* Krit. Unters. S. 197 f.

2) Vs. 27. 28. Hier spielt offenbar der synoptische Seelenkampf Jesu hinein. Schon der synoptische Christus bittet ja den Vater, wo möglich den Leidenskelch vorüber gehen zu lassen, ordnet sich aber seinem Willen unter, vgl. Matth. 26, 39. 42, Mark. 14, 36, Luk. 22, 42. Aber der johanneische Christus bedarf der Stärkung durch einen Engel (vgl. Luk. 22, 43) nicht.

Digitized by Google

Schlussbetrachtung 12, 37—50. Fast nirgends lässt der Evangelist seine Subjectivität so deutlich hervortreten, als in der Betrachtung, mit welcher er Vs. 37—43 die Darstellung des öffentlichen Auftretens Jesu beschliesst. Abschliessend blickt er auf den Verlauf der ganzen Wirksamkeit Jesu zurück. So grosse Wunder hat Jesus vor den Juden vollbracht, ohne bei ihnen Glauben zu finden. In diesem Erfolge ging die Weissagung des Jesajas 6, 9 f. in Erfüllung, welcher auch schon die Nothwendigkeit des Unglaubens der Juden vorhergesagt hat. Die Juden konnten desshalb nicht glauben, weil ihre Augen geblendet und ihre Herzen verstockt wurden, damit sie nicht durch Jesum geheilt wurden [1]). In diesem Ausspruch hatte schon Jesajas die Herrlichkeit Christi vor Augen. War also der Unglaube der Juden im Ganzen die Folge einer höhern Verdunkelung und Verstockung ihres Sinnes, so ward hier auch der Glaube, der sich selbst unter den Obern regte, durch die Furcht vor Ausschliessung aus der Synagoge durch die Pharisäer, also durch Menschenfurcht unterdrückt. Ohne alle äussere Veranlassung lässt der Evangelist nun auch Jesum, der sich nach Vs. 36 verborgen und zurückgezogen hat, noch einmal reden. Der Glaube an ihn ist in der That ein Glaube an den Vater, der ihn gesandt hat. Er ist als Licht in die Welt gekommen, um die Gläubigen über die Finsterniss zu erheben, er ist nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu erretten. Wer ihn verwirft, wird nicht erst durch einen zukünftigen Richterspruch gerichtet, sondern das Wort, welches Jesus schon geredet hat, wird ihn am jüngsten Tage richten; denn es ist nur das Wort des Vaters, dessen Gebot ewiges Leben ist [2]).

B. Die Verherrlichung Jesu durch Tod und Auferstehung Cap. 13—21.

Die Geschichte des Abschieds, Todes, Auferstehens Jesu ist bei

1) Die freie Anführung des Jesajas lautet Vs. 39. 40 διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Die Unmöglichkeit des Glaubens der Juden wird jetzt auch von Auslegern, wie *Brückner*, *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 264), *Meyer* in gewissem Sinne anerkannt. Sie liegt in einer höhern Verstockung und Verblendung, welche schon Matth. 13, 14. 15 nach dem Ausspruch des Jesajas hervorhebt. Nur steht die Anführung des Matthäus dem ursprünglichen Sinne bei Jesajas noch näher, wie denn auch von keinem bestimmten Urheber der Verblendung, sondern nur von einem ἐπαχύνθη, ἐκάμμυσαν die Rede ist. Warum wendet unser Evangelist die Verstockung activ (τετύφλωκεν, πεπώρωκεν) im Gegensatz zu der Heilung Christi (ἰάσομαι)? Kann man nun noch, wie gewöhnlich geschieht, Gott oder Christus als Urheber der Verstockung denken? Ist bei dieser Wendung nicht vielmehr an den Teufel, oder den Gott dieses Weltalters zu denken, welcher schon nach Paulus 2 Kor. 4, 4 die Gedanken der Ungläubigen verstockt hat?

2) Haben *de Wette* und *Baur* in dieser Rede das freie Verfahren des Evangelisten erkannt, welcher eine nie gesprochene Rede Jesu frei gebildet hat, so sind die neuern Ausleger bemüht, eine andre Ansicht zu begründen. Allein auch *Brückner* und *Meyer* kommen im Grunde auf dasselbe Ergebniss, indem sie eine freie Zusammenfassung des Inhalts der Reden Jesu annehmen.

Digitized by Google

Johannes so reichlich und ausführlich behandelt worden, dass sie geradezu nach dem Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu den zweiten Haupttheil des Evangelium ausmacht. Der Grund dieser besondern Bedeutung der Leidensgeschichte liegt zunächst in der höhern Bedeutung, welche der Tod als die eigentliche Verherrlichung Jesu für den Evangelisten hat (vgl. 3, 14 f. 8, 28. 12, 23. 28), sodann in dem Erfolge der öffentlichen Wirksamkeit, welcher im Ganzen und Grossen der Unglaube des jüdischen Volks ist. Auch die zuletzt eingeführten Hellenen hatten ja nur die entferntere Aussicht in die ausserjüdische Zukunft des Christenthums eröffnet (vgl. 10, 16). Giebt es also gleichwohl einen bleibenden Erfolg des Auftretens Jesu, eine durch ihn begründete Gemeinde, an welche sich die weitere Verbreitung des Christenthums in der Menschheit anschliessen kann, so ist es nur der Jüngerkreis, dessen Grundlage die Anerkennung der Messiaswürde Jesu war. Dem Jüngerkreise sind daher die letzten Augenblicke des Lebens Jesu gewidmet, und durch die Mittheilungen Jesu über das innere Wesen des Christenthums und über die zukünftigen Schicksale der christlichen Gemeinde wird die Darstellung dieser letzten Augenblicke des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern zu einem so inhaltsreichen Abschnitt, dass sie als ein besondrer Haupttheil dieses Evangelium anzusehen ist. Gerade hier tritt die innere Eigenthümlichkeit des Evangelisten, seine Auffassung des Christenthums recht deutlich hervor. Und sucht er auf der einen Seite die versöhnende Opferbedeutung des Todes Christi, dessen typisches Vorbild das jüdische Paschaopfer war, merklich hervorzuheben, so ist der andre Hauptzug seiner Darstellung die Läuterung und Belehrung des Jüngerkreises [1]). Beide Züge kommen schon in dem sogenannten hochpriesterlichen Gebet Cap. 17 zu einer gewissen abschliessenden Vereinigung, in welchem sich Jesus ebensowohl zum Opfertode heiligt, wie er seine Jünger der Obhut des Vaters empfiehlt. Hierdurch sind die Gesichtspuncte festgestellt, unter welche das Leiden und Auferstehen Christi Cap. 18—21 gestellt wird, da uns hier zuerst die Opferbedeutung des Kreuzestodes, dann (zumal wenn Cap. 21 ächt sein sollte) die Zukunft des Jüngerkreises noch einmal vorgeführt wird.

1. Der letzte Abend Jesu Cap. 13—17.

Hat Jesus nach den Synoptikern an dem Abend vor seiner Kreuzigung das jüdische Paschamahl mit seinen Jüngern gefeiert und zu dem christlichen Abendmahl geheiligt, so erzählt auch unser Evangelist ein bedeutungsvolles Abschiedsmahl, welches Jesus an dem letzten Abend mit seinen Jüngern hielt. Allein schon darin zeigt sich der wesentliche Unterschied der johanneischen Darstellung, dass es nach ihr eben nicht das jüdische Paschamahl ist, welches Jesus feiert, dass er vielmehr schon an dem vorhergehenden Abend (vom 13ten zum 14ten Nisan) sein Abschiedsmahl hält, bei welchem von der Einsetzung des christlichen Abendmahls gar nicht die Rede ist [2]). Um so mehr

1) Vgl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 201 f.

2) Vgl. 13, 1. 2 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα — εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, καὶ δείπνου γενομένου. Hiermit kann schon nach der Analogie

Digitized by Google

verfolgt die johanneische Darstellung trotz aller Berührungen mit den Synoptikern einen eigenthümlichen Gang.

Die Fusswaschung und die Bezeichnung des Verräthers 13, 1—30. Losgetrennt von der jüdischen Paschamahlzeit wird das Abschiedsmahl Jesu zu einem einfachen Liebesmahl, dem Urbilde der christlichen Agape [1]). An diesem Mahle nimmt noch Judas Ischariot Theil, in dessen Herz der Teufel schon den Gedanken des Verraths, nur noch nicht den Entschluss, wie Matth. 26, 14 f., Mark. 14, 10 f., Luk. 22, 3 f., geworfen hat. Jesus erhebt sich mit klarem Bewusstsein der ihm vom Vater verliehenen Macht über Alles, seiner Herkunft und Rückkehr zu Gott, um die Füsse seiner Jünger zu waschen und mit einem Leintuch zu trocknen. Diese Herablassung zu niederm Knechtesdienst ist das Vorspiel des Erlösungstodes (vgl. Matth. 20, 28, Mark. 10, 45). Erregt die Handlung daher anfangs bei Petrus Anstoss, so ist sie doch schlechterdings nothwendig, wenn Petrus an Jesu Antheil haben will (Vs. 8). Tritt die Fusswaschung der Jünger in dieser Hinsicht fast an die Seite der gleichfalls zum Eintritt in das Himmelreich nothwendigen Wassertaufe (3, 5), so wird sie derselben doch entschieden nachgestellt. Als Petrus nun auch Hände und Haupt gewaschen haben will, erklärt Jesus das für unnöthig, weil der Gebadete keiner Waschung mehr bedarf, sondern ganz rein ist, und die Jünger sind rein mit Ausnahme des Verräthers, welchen Jesus andeutet (Vs. 10. 11). Steht die Fusswaschung in einem solchen Verhältniss zu der christlichen Taufe, dass sie in keinem Falle eine Wiederholung derselben ist, so ist sie doch die feierliche Handlung, welche

---

von 12, 1 nur der Eröffnungsabend des 14. Nisan gemeint sein. Aehnlich sagt Irenäus adv. haer. V, 23, 2: venit ad passionem *pridie ante sabbatum*, quae est sexta conditionis dies, und Justin Apol. I, c. 67 τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν. Es ist unmöglich, Joh. 13, 1 auf den Eröffnungsabend des 15. Nisan (d. h. zwischen dem 14. und 15. Nisan) zu beziehen, weil die ἑορτὴ τοῦ πάσχα nach dem jüdischen Grundsatz: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem (vgl. *Reland* Antiqq. sacrae Hebr. p. 220) schon mit Sonnenaufgang des 14ten, nach der gewöhnlichen jüdischen Tagesabtheilung wenigstens mit dem ersten Sinken der Sonne am 14. Nisan begann. Man opferte das Pascha in der Zeit zwischen den Abenden des 14. Nisan, d. h. zwischen 3 und 5 Uhr Nachmittags, oder von der 9ten bis zur 11ten Tagesstunde, vgl. Josephus bell. jud. VI, 9, 3. In dieser nicht scharf bestimmten Grenze zwischen dem 14ten und dem 15ten Nisan begann das Fest, so dass die Zeit des jüdischen Paschamahls schlechterdings nicht πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα fallen kann. Auch die gewöhnliche Sabbatfeier begann ja in gewisser Hinsicht schon mit der 9ten Stunde (3 Uhr Nachmittags) des Freitags, wesshalb Augustus den Juden das Recht gab, von dieser Stunde an keine Bürgschaften leisten zu dürfen, vgl. Josephus Ant. XVI, 6, 2. Auch nach der letzten Mahlzeit Jesu ist die ἑορτή noch bevorstehend (Joh. 13, 29), selbst bei dem Verhör Jesu vor Pilatus ist das φαγεῖν τὸ πάσχα noch zukünftig (Joh. 18, 28). Der Kreuzigungstag ist der Rüsttag des Festes, der 14. Nisan (Joh. 19, 14. 31). Namentlich nach *Bleek*'s gründlicher Erörterung (Beiträge z. Evangelienkritik S. 107 f.) sind denn auch die verzweifelten Versuche immer seltener geworden, bei den Synoptikern und bei Johannes einen und denselben Monatstag der Kreuzigung herauszubringen. Unter den neuesten Auslegern hat nur noch *Luthardt* diesen Versuch gewagt.

1) Joh. 13, 1 ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Vgl. darüber *Weitzel* christl. Passafeier S. 318, mein Ev. Joh. S. 314.

Digitized by Google

Johannes so reichlich und ausführlich behandelt worden, dass sie geradezu nach dem Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu den zweiten Haupttheil des Evangelium ausmacht. Der Grund dieser besondern Bedeutung der Leidensgeschichte liegt zunächst in der höhern Bedeutung, welche der Tod als die eigentliche Verherrlichung Jesu für den Evangelisten hat (vgl. 3, 14 f. 8, 28. 12, 23. 28), sodann in dem Erfolge der öffentlichen Wirksamkeit, welcher im Ganzen und Grossen der Unglaube des jüdischen Volks ist. Auch die zuletzt eingeführten Hellenen hatten ja nur die entferntere Aussicht in die ausserjüdische Zukunft des Christenthums eröffnet (vgl. 10, 16). Giebt es also gleichwohl einen bleibenden Erfolg des Auftretens Jesu, eine durch ihn begründete Gemeinde, an welche sich die weitere Verbreitung des Christenthums in der Menschheit anschliessen kann, so ist es nur der Jüngerkreis, dessen Grundlage die Anerkennung der Messiaswürde Jesu war. Dem Jüngerkreise sind daher die letzten Augenblicke des Lebens Jesu gewidmet, und durch die Mittheilungen Jesu über das innere Wesen des Christenthums und über die zukünftigen Schicksale der christlichen Gemeinde wird die Darstellung dieser letzten Augenblicke des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern zu einem so inhaltsreichen Abschnitt, dass sie als ein besondrer Haupttheil dieses Evangelium anzusehen ist. Gerade hier tritt die innere Eigenthümlichkeit des Evangelisten, seine Auffassung des Christenthums recht deutlich hervor. Und sucht er auf der einen Seite die versöhnende Opferbedeutung des Todes Christi, dessen typisches Vorbild das jüdische Paschaopfer war, merklich hervorzuheben, so ist der andre Hauptzug seiner Darstellung die Läuterung und Belehrung des Jüngerkreises [1]). Beide Züge kommen schon in dem sogenannten hochpriesterlichen Gebet Cap. 17 zu einer gewissen abschliessenden Vereinigung, in welchem sich Jesus ebensowohl zum Opfertode heiligt, wie er seine Jünger der Obhut des Vaters empfiehlt. Hierdurch sind die Gesichtspuncte festgestellt, unter welche das Leiden und Auferstehen Christi Cap. 18—21 gestellt wird, da uns hier zuerst die Opferbedeutung des Kreuzestodes, dann (zumal wenn Cap. 21 ächt sein sollte) die Zukunft des Jüngerkreises noch einmal vorgeführt wird.

1. Der letzte Abend Jesu Cap. 13—17.

Hat Jesus nach den Synoptikern an dem Abend vor seiner Kreuzigung das jüdische Paschamahl mit seinen Jüngern gefeiert und zu dem christlichen Abendmahl geheiligt, so erzählt auch unser Evangelist ein bedeutungsvolles Abschiedsmahl, welches Jesus an dem letzten Abend mit seinen Jüngern hielt. Allein schon darin zeigt sich der wesentliche Unterschied der johanneischen Darstellung, dass es nach ihr eben nicht das jüdische Paschamahl ist, welches Jesus feiert, dass er vielmehr schon an dem vorhergehenden Abend (vom 13ten zum 14ten Nisan) sein Abschiedsmahl hält, bei welchem von der Einsetzung des christlichen Abendmahls gar nicht die Rede ist [2]). Um so mehr

1) Vgl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 201 f.

2) Vgl. 13, 1. 2 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα — εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, καὶ δείπνου γενομένου. Hiermit kann schon nach der Analogie

Digitized by Google

verfolgt die johanneische Darstellung trotz aller Berührungen mit den Synoptikern einen eigenthümlichen Gang.

Die Fusswaschung und die Bezeichnung des Verräthers 13, 1—30. Losgetrennt von der jüdischen Paschamahlzeit wird das Abschiedsmahl Jesu zu einem einfachen Liebesmahl, dem Urbilde der christlichen Agape [1]). An diesem Mahle nimmt noch Judas Ischariot Theil, in dessen Herz der Teufel schon den Gedanken des Verraths, nur noch nicht den Entschluss, wie Matth. 26, 14 f., Mark. 14, 10 f., Luk. 22, 3 f., geworfen hat. Jesus erhebt sich mit klarem Bewusstsein der ihm vom Vater verliehenen Macht über Alles, seiner Herkunft und Rückkehr zu Gott, um die Füsse seiner Jünger zu waschen und mit einem Leintuch zu trocknen. Diese Herablassung zu niederm Knechtesdienst ist das Vorspiel des Erlösungstodes (vgl. Matth. 20, 28, Mark. 10, 45). Erregt die Handlung daher anfangs bei Petrus Anstoss, so ist sie doch schlechterdings nothwendig, wenn Petrus an Jesu Antheil haben will (Vs. 8). Tritt die Fusswaschung der Jünger in dieser Hinsicht fast an die Seite der gleichfalls zum Eintritt in das Himmelreich nothwendigen Wassertaufe (3, 5), so wird sie derselben doch entschieden nachgestellt. Als Petrus nun auch Hände und Haupt gewaschen haben will, erklärt Jesus das für unnöthig, weil der Gebadete keiner Waschung mehr bedarf, sondern ganz rein ist, und die Jünger sind rein mit Ausnahme des Verräthers, welchen Jesus andeutet (Vs. 10. 11). Steht die Fusswaschung in einem solchen Verhältniss zu der christlichen Taufe, dass sie in keinem Falle eine Wiederholung derselben ist, so ist sie doch die feierliche Handlung, welche

---

von 12, 1 nur der Eröffnungsabend des 14. Nisan gemeint sein. Aehnlich sagt Irenäus adv. haer. V, 23, 2: venit ad passionem *pridie ante sabbatum*, quae est sexta conditionis dies, und Justin Apol. I, c. 67 τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν. Es ist unmöglich, Joh. 13, 1 auf den Eröffnungsabend des 15. Nisan (d. h. zwischen dem 14. und 15. Nisan) zu beziehen, weil die ἑορτὴ τοῦ πάσχα nach dem jüdischen Grundsatz: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem (vgl. *Reland* Antiqq. sacrae Hebr. p. 220) schon mit Sonnenaufgang des 14ten, nach der gewöhnlichen jüdischen Tagesabtheilung wenigstens mit dem ersten Sinken der Sonne am 14. Nisan begann. Man opferte das Pascha in der Zeit zwischen den Abenden des 14. Nisan, d. h. zwischen 3 und 5 Uhr Nachmittags, oder von der 9ten bis zur 11ten Tagesstunde, vgl. Josephus bell. jud. VI, 9, 3. In dieser nicht scharf bestimmten Grenze zwischen dem 14ten und dem 15ten Nisan begann das Fest, so dass die Zeit des jüdischen Paschamahls schlechterdings nicht πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα fallen kann. Auch die gewöhnliche Sabbatfeier begann ja in gewisser Hinsicht schon mit der 9ten Stunde (3 Uhr Nachmittags) des Freitags, wesshalb Augustus den Juden das Recht gab, von dieser Stunde an keine Bürgschaften leisten zu dürfen, vgl. Josephus Ant. XVI, 6, 2. Auch nach der letzten Mahlzeit Jesu ist die ἑορτή noch bevorstehend (Joh. 13, 29), selbst bei dem Verhör Jesu vor Pilatus ist das φαγεῖν τὸ πάσχα noch zukünftig (Joh. 18, 28). Der Kreuzigungstag ist der Rüsttag des Festes, der 14. Nisan (Joh. 19, 14. 31). Namentlich nach *Bleek's* gründlicher Erörterung (Beiträge z. Evangelienkritik S. 107 f.) sind denn auch die verzweifelten Versuche immer seltener geworden, bei den Synoptikern und bei Johannes einen und denselben Monatstag der Kreuzigung herauszubringen. Unter den neuesten Auslegern hat nur noch *Luthardt* diesen Versuch gewagt.

1) Joh. 13, 1 ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Vgl. darüber *Weitzel* christl. Passafeier S. 318, mein Ev. Joh. S. 314.

Digitized by Google

in gewissem Sinne an die Stelle der synoptischen Einsetzung des Abendmahls tritt [1]). Darauf weist auch die Erklärung Jesu über die Bedeutung dieser Handlung hin. Wenn der Herr und Meister die Füsse seiner Jünger gewaschen hat, so hat er ihnen ein Vorbild hinterlassen, dasselbe unter einander zu thun. Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr, der Apostel nicht grösser als der, welcher ihn gesandt hat (Vs. 16, vgl. 15, 20, Matth. 10, 24, Luk. 6, 40). Selig also die Jünger, wenn sie sich in gleicher Weise Liebesdienste erweisen (Vs. 17). Hiermit geht die Rede zur Bezeichnung des Verräthers über. Jesus weiss, dass in dem Kreise der auserwählten Jünger das Schriftwort Ps. 41, 10 in Erfüllung gehen, dass einer von seinen Tischgenossen die Ferse gegen ihn erheben wird. Das sagt er jetzt vorher, damit, wenn es geschehen, die Beziehung des Ausspruchs auf ihn (ὅτι ἐγώ εἰμι) Glauben finde. Wie gross ist der Gegensatz einer solchen Erscheinung gegen die Bestimmung und Würde des Apostelkreises! In diesem nicht sehr klaren Zusammenhang schliesst sich Vs. 20 der synoptische Ausspruch Matth. 10, 40 an, dass die Aufnahme der Apostel die Aufnahme Christi selbst, wie diese die Aufnahme Gottes selbst ist [2]). Nur mit der heftigsten Geistesbewegung kann Jesus daher Vs. 21 betheuern, dass einer von seinen Aposteln ihn verrathen wird [3]). Ist schon dieser Ausspruch wesentlich mit Matth. 26, 21 f., Mark. 14, 18 f. übereinstimmend, so liegt auch im Folgenden noch die synoptische Darstellung (vgl. auch Luk. 22, 21 f.) zum Grunde. Nur lässt unser Evangelist die Frage des Petrus, wer der Verräther sei, durch den Lieblingsjünger, der am Busen Jesu lag, zu Jesu gelangen, und diesen den Verräther dadurch bezeichnen, dass

1) Die wichtige Stelle Vs. 6—11 wird noch immer meistens sehr oberflächlich aufgefasst, da man gewöhnlich von der höhern, religiösen Bedeutung des Bades Vs. 10 und der durch dasselbe schon vermittelten religiösen Reinheit keine Ahnung hat, und das Gespräch des Petrus mit Jesu nur nach seinem buchstäblich-äusserlichen Sinne auffasst. Auch nach *Meyer* sagt Jesus nur: „Das Waschen von Haupt und Händen ist nicht nöthig, du hast dich ja vor Tische gebadet, bist also rein am ganzen Körper und bedarfst nur vom Wege wieder beschmutzten Füsse zu waschen.“ Gleichwohl soll das Folgende: „auch ihr seid rein, aber nicht alle“ schon eine höhere ethische Bedeutung haben (vgl. 15, 3). Muss man aber hier an eine solche Reinheit denken, wie der ignatian. Brief ad Trall. c. 7 von den Gliedern der rechtgläubigen, bischöflichen Kirche sagt: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, so muss auch vorher von einer solchen Reinheit und von einem Bade religiöser, reinigender Bedeutung, d. h. von der Taufe, die Rede gewesen sein (vgl. Tertullian de bapt. c. 12). So gefasst tritt die Stelle der ebionitischen, auch an den Namen des Petrus geknüpften Wiederholung der Taufe entgegen und heiligt den Liebesdienst der Fusswaschung (vgl. 1 Tim. 5, 10) zu einer ächt christlichen Pflicht, vgl. mein Ev. Joh. S. 310 f. Die Apostel sind in jedem Falle, mögen sie die Johannistaufe erhalten haben oder nicht, so gut wie getauft.

2) Nur in dieser Fassung passt der Ausspruch in den von den Erklärern vergebens gesuchten Zusammenhang. In voller Rathlosigkeit bringt z. B. *Meyer* für die Verbindungslosigkeit die Bewegtheit und Ergriffenheit Jesu in Anschlag.

3) Das ἐταράχθη τῷ πνεύματι kann, da es einen prophetischen Ausspruch einleitet, nur eine Erschütterung Jesu durch das göttliche πνεῦμα bedeuten, keineswegs eine Erschütterung seines πνεῦμα selbst (vgl. 11, 33. 12, 27).

Digitized by Google

er dem Judas einen Bissen eintaucht und darreicht. Erst nach dieser Darreichung zieht der Satan völlig in Judas Ischariot ein, der teuflische Gedanke reift zum Entschluss [1]), und Jesus kann ihn nun auffordern, die That bald zu vollbringen. Nach dem Empfang des Bissens geht der Verräther bei Nacht hinweg. In dieser Weise geht unser Evangelist über die Synoptiker hinaus, indem er den Entschluss des Verraths und die Entfernung des Verräthers aus dem Jüngerkreise so merklich als möglich hervorhebt. Nehmen wir dazu noch das vorhergehende Mahl mit der Fusswaschung, so bildet in dieser doppelten Hinsicht Lukas den vermittelnden Uebergang von den Synoptikern zu Johannes. Hat schon Lukas 22, 15 f. von der jüdischen Paschamahlzeit das christliche Abschiedsmahl unterschieden und Jesum gerade hier im Gegensatz gegen den Rangstreit der Jünger 22, 27 sagen lassen ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn unser Evangelist das Abschiedsmahl Jesu schon einen Tag vor das jüdische Paschamahl verlegt und Jesum auch durch eine äussere Handlung als den Diener seiner Jünger auftreten lässt.

Abschiedsreden Jesu 13, 30—16, 33. Nach dem Weggang des Verräthers hat Jesus den vertrauten Kreis seiner ächten Jünger um sich, und es beginnen nun die eigentlichen Abschiedsreden. Geht Jesus der Stunde des Abschieds mit dem Bewusstsein entgegen, dass sie in der That der Gipfel seiner Verherrlichung ist (13, 31. 32), so weiss er auch, dass durch diese Trennung keineswegs jede Gemeinschaft mit den Seinigen aufhört, wie es nach seinen frühern Aussagen (7, 33 f. 8, 21) mit den Juden der Fall ist. Vielmehr wird die Gemeinschaft Jesu mit den Seinigen durch das neue Gebot vermittelt, welches er ihnen hinterlässt, dass sie einander lieben sollen, wie er sie geliebt hat [2]). Die Liebe soll das Kennzeichen seiner Jünger sein (13, 33—35). Wie fern aber die Jünger noch immer dieser höhern Auffassung des Abschieds Jesu stehen, sieht man aus ihren Fragen und Einreden. Petrus kann noch fragen, wohin er denn gehen wolle. Als Jesus antwortet, Petrus werde ihm jetzt noch nicht, wohl aber später (durch den Märtyrertod) dahin nachfolgen, und als dieser schon jetzt sein Leben für den Meister lassen will, wird ihm vorhergesagt, dass er vor dem Hahnenschrei dreimal seinen Meister verleugnen wird, 13, 36—38 [3]). Ist also ein Jünger, wie Petrus, auch innerlich noch nicht reif, um Jesu nachzufolgen, so gilt allen Jüngern die Ermahnung, nicht zu zagen, sondern an Gott und an Christus zu glauben,

1) Unter den Synoptikern, welche den Entschluss zum Verrath dem letzten Mahle schon vorhergehen lassen, sagt schon Lukas 22, 3 εἰσῆλθε δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν, wie Joh. 13, 27 καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.

2) Das Gebot der Liebe erscheint hier nicht, wie bei den Synoptikern (Matth. 22, 34 f., Mark. 12, 28 f., Luk. 10, 25 f.), als das höchste und wesentlichste Gebot des *Alten* Test., sondern als ein ganz neues, durch das Vorbild Christi eingeführtes und geheiligtes Gebot, vgl. *Köstlin's* joh. Lehrbegr. S. 176, mein Ev. Joh. S. 283 f.

3) Bei Matth. 26, 33 f., Mark. 14, 29 f. erfolgt der Ausspruch erst nach dem Aufbruch zum Oelberg. Nur Luk. 22, 31 f. theilt ihn schon früher mit, steht also auch hier dem Ev. Johannis am nächsten.

Digitized by Google

welcher jetzt hinweggeht, um den Seinigen Wohnungen in dem Hause seines Vaters zu bereiten, um dieselben bei seiner künftigen Wiederkunft dahin zu sich zu nehmen [1]). Sie kennen ja das Ziel und den Weg seines Abscheidens (14, 1—4). Doch selbst das weiss Thomas noch nicht, und Jesus muss ihm noch ausdrücklich erklären, dass er selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, der einzige Zugang zum Vater. Hätten die Jünger ihn schon erkannt, so würden sie auch seinen Vater erkannt haben, und von nun an haben sie diese Erkenntniss erreicht (14, 5—7). Aber auch diese Voraussetzung scheint die Bitte des Philippus zu widerlegen, Jesus möge ihnen den Vater zeigen. Ungeachtet des langen Verkehrs mit Jesu hat Philippus also noch immer nicht begriffen, dass man in dem Sohne den Vater sieht, dass der Sohn wegen seiner unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem Vater die einzige sichtbare Erscheinung desselben ist. An diese innige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater sollte man schon wegen der wunderbaren Werke glauben, die der Vater in dem Sohn vollbracht hat (14, 8—11). Ist die Gemeinschaft mit dem Vater in dieser Weise durch den Sohn dargestellt, so geht sie auch mit dem Abschied Christi von den Seinigen nicht verloren. Sie bleibt vielmehr in den Gläubigen, welche noch grössere Werke, als ihr Meister, vollbringen und die Erfüllung jeder im Namen Christi geschehenen Bitte erreichen werden (14, 12—14). Vermittelt Jesus also auch nach seinem Abschied immer noch in dieser Weise das Verhältniss seiner Gläubigen zu dem Vater, so vermittelt er ihnen, wenn sie ihn lieben und seine Gebote halten, auch noch die Sendung eines andern Helfers und Fürsprechers, eines andern παράκλητος, der in Ewigkeit bei ihnen bleiben wird [2]). Dieser Helfer ist der Geist der Wahrheit, welchen die Welt weder sieht noch erkennt, wohl aber die Gläubigen, weil sie ihn bleibend in sich haben (14, 15—17). Aber nicht bloss auf diese mittelbare Weise besteht die Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen fort. Er kommt selbst in kurzer Zeit zu den Seinigen wieder, nicht zu der Welt, sondern nur zu ihnen, damit sie sein durch den Tod nicht vernichtetes Leben schauen und die Lebensgemeinschaft erkennen, welche nicht bloss zwischen ihm und dem Vater, sondern auch zwischen ihm und den Gläubigen fortbesteht [3]). Wer ihn liebt, wird auch von dem Vater geliebt werden, und der Sohn wird ihm seine Liebe dadurch beweisen, dass er sich ihm zeigt (14, 18—21). Ist es für Judas Jakobi (vgl. Luk. 6, 16) befremdend, dass Jesus sich

1) Es ist hier, was ich in meinem joh. Lehrbegr. S. 316 noch unentschieden liess, gewiss von der Wiederkunft Christi zur allgemeinen Auferstehung die Rede, vgl. *de Wette* zu Joh. 14, 3, auch *Luthardt* und *Meyer*.

2) Ueber die Bedeutung dieses Worts vgl. mein Ev. Joh. S. 108 f. Schon die Apostelgesch. 9, 31 kennt eine παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, aber 1 Joh. 2, 1 ist noch Christus der einzige Paraklet oder Fürsprecher der Gläubigen bei dem Vater.

3) Es sind hier offenbar die Erscheinungen des Auferstandenen gemeint, vgl. *de Wette* z. d. St. Dieselben reichen vollkommen aus, ohne dass man das Pfingstwunder und die Parusie hinzuzunehmen brauchte. Freilich dürfen wir uns die Christophanien nicht als mit der Himmelfahrt Christi aufhörend vorstellen, vgl. mein Ev. Joh. S. 306 f.

Digitized by Google

nicht der Welt, sondern nur seinen Jüngern zeigen will, so legt Jesus ferner den Zusammenhang dar, in welchem solche Erscheinungen mit der innern Liebesgemeinschaft zwischen den Gläubigen und dem Vater und Sohn stehen, welche auf geistige Weise in den sie Liebenden Wohnung nehmen werden (14, 22—24). Solchen Trost, welcher nur die weitere Ausführung von Matth. 28, 20 ist, kann der johanneische Christus den Seinigen hinterlassen, und indem er sie hinsichtlich aller weitern Belehrungen und Erinnerungen auf den künftigen Paraklet, den heiligen Geist, verweist, hinterlässt er ihnen seinen überweltlichen, himmlischen Frieden. Anstatt zu zittern und zu zagen sollten sie sich freuen, dass er zu dem Vater geht, welcher grösser als er ist [1]). Nachdem Jesus alles dieses seinen Jüngern eröffnet hat, kann er dem Teufel, dessen Werk der Kreuzestod ist, ruhig entgegengehen, um durch Erfüllung des Gebots seine Liebe zu dem Vater der ganzen Welt zu beweisen. Daher schon hier die Worte ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, mit welchen der synoptische Christus Matth. 26, 46, Mark. 14, 42 seinem Verräther entgegengeht (14, 25—31).

Diese offenbar nur bei den Synoptikern passenden Worte bezeichnen jedoch keineswegs den wirklichen Aufbruch, sondern nur einen Ruhepunct in den Abschiedsreden. Dieselben gehen Cap. 15, nachdem die persönliche Beruhigung der Jünger im Vorhergehenden vollendet ist, immer mehr in eine Darstellung des zukünftigen christlichen Gemeindelebens über. Auch nach dem Abschied Christi besteht die lebendigste Gemeinschaft zwischen ihm und den Seinigen fort. Er ist ja der Weinstock, wie der Vater der Gärtner ist, welcher jeden keine Frucht bringenden Zweig abschneidet und die fruchttragenden reinigt, damit sie noch mehr Frucht bringen. Sind die Jünger schon rein wegen des Worts, welches Jesus zu ihnen geredet hat [2]), so mögen sie in ihm bleiben, wie er in ihnen, da sie nur in dieser Gemeinschaft Frucht bringen können. Wer nicht in ihm bleibt, wird hinausgeworfen und muss verdorren; wer in ihm bleibt, wird für jedes Gebet Erhörung finden und den Vater verherrlichen. Die fortdauernde Gemeinschaft der Liebe wird dadurch vermittelt, dass der Sohn die Gebote des Vaters, die Gläubigen die Gebote des Sohns vollbringen (15, 1—10). Diese Rede hat den Zweck, die Freude Jesu an den Jüngern und die Freude der Jünger selbst zu erfüllen. Sein Gebot ist, dass sie sich unter einander lieben, wie er seine Liebe zu ihnen durch Aufopferung seines Lebens bewiesen hat. Thun die Jünger aber, was Jesus geboten hat, so sind sie gleichwohl nicht Knechte, sondern Freunde, weil der Knecht nicht weiss, was der Herr thut, während Jesus ihnen Alles, was er vom Vater gehört hat, mitgetheilt hat [3]). Er hat sie dazu auserwählt, damit sie Frucht tragen, für jedes Gebet in seinem Namen bei dem Vater Erhörung finden, sich unter

1) Vgl. mein Ev. Joh. S. 97 f.

2) Dieser Ausdruck Vs. 3 ist doch wohl als Rückbeziehung auf 13, 10 zu fassen. Die Jünger sind schon rein wegen dieser Erklärung Jesu, obwohl sich diese Reinheit erst weiter entwickeln muss, vgl. 15, 7.

3) Das Christenthum ist also desshalb die Religion der Freiheit, weil es

Digitized by Google

einander lieben (15, 11—17). Aber, wie dem Meister, so steht auch den Jüngern der Hass der Welt bevor, da sie gleichfalls nicht aus dieser Welt sind, nach ihrem geistigen Wesen einen höhern Ursprung haben. So wird sich an ihnen der frühere Ausspruch erfüllen, dass der Knecht nicht grösser als sein Herr ist (13, 16). Sie werden also verfolgt werden um des Namens Christi willen, weil die Welt den nicht kennt, der ihn gesandt hat. Fehlt der Welt also die Erkenntniss des höchsten Gottes, so ist ihr Hass gleichwohl eine Schuld, weil sie die Belehrungen und unvergleichlichen Wunderthaten Christi erfahren hat, und in demselben geht die Weissagung Ps. 35, 19 (69, 5) in Erfüllung. Aber gegen diesen Hass der Welt wird der künftige Paraklet, der Geist der Wahrheit, der vom Vater kommt, in und mit den Jüngern für Jesum zeugen (15, 18—26). — Schon jetzt müssen die Jünger darauf gefasst gemacht werden, dass sie aus der Synagoge ausgestossen, von denjenigen gemordet werden, welche weder den Vater noch den Sohn erkannt haben, und durch solchen Mord Gott einen Dienst zu thun glauben (16, 1—4). Jesus theilt das seinen Jüngern erst jetzt mit, da er zu seinem Vater geht, und die Jünger sollten sich hierüber freuen, anstatt sich zu betrüben. Nur wenn Jesus zurückkehrt, kann der Paraklet zu ihnen gesandt werden (16, 5—7). Ist diese Sendung des Paraklet im Gegensatz zu dem Hasse der Welt eine Segnung der Jünger, so hat derselbe auch eine doppelte Bestimmung. Auf der einen Seite soll er die dem Christenthum feindliche Welt überführen, in Betreff der Sünde, d. h. ihres Unglaubens, in Betreff der Gerechtigkeit, nämlich Christi, der aus der sichtbaren Welt zu seinem Vater geht, und in Betreff des Gerichts, welches über den Herrscher dieser Welt schon ergangen ist (16, 8—11). Nach dieser Seite hin wird also der Paraklet der Welt überhaupt die Sünde ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit Christi und das Gericht über den Teufel darlegen [1]). Auf der andern Seite soll aber der Paraklet auch den immer mehr gereiften Jüngern Vieles mittheilen, was sie jetzt noch nicht tragen können. Als der Geist der Wahrheit soll er sie in alle Wahrheit führen. Er redet ja nicht aus eigenem Antrieb (ἀφ' ἑαυτοῦ), sondern was er gehört hat, und verkündigt das Zukünftige. Jesum wird er verherrlichen, weil seine Verkündigungen nur aus dem unendlichen Inhalt der Offenbarung Christi geschöpft sind, welchem Alles, was der Vater hat, gleichfalls gehört

---

die Erkenntniss der Wahrheit (8, 32), des göttlichen Thuns (15, 14. 15) in sich schliesst. Der innere Grund dieser Freiheit ist die Erkenntniss.

1) Die Thätigkeit des Paraklet nach der Seite der Welt hin ist also eine elenchthische, und in dieser Hinsicht muss seine Aeusserung als die christliche Prophetie gedacht werden, welche schon Paulus 1 Kor. 14, 24 f. als eine elenchthische schildert. Der Ungläubige oder Idiot erhält nach Paulus einen solchen Eindruck von der christlichen Prophetie, dass er ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν. Wird also schon nach Paulus der Ungläubige durch den prophetischen Geist des Christenthums überführt, so kommt bei dem johanneischen Paraklet nur noch die Erweiterung über die menschlich-subjective Sphäre, die Darlegung der Gerechtigkeit Christi und des über den Teufel ergangenen Gerichts hinzu.

Digitized by Google

(Vs. 14. 15 ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν). In Hinsicht auf die Gläubigen ist also das Geschäft des Paraklet die immer weitere Entwickelung der christlichen Erkenntniss (16, 12—15). Nach allen diesen Eröffnungen sind die Jünger doch noch nicht so weit geführt worden, dass sie die Worte Jesu: „um ein Kleines sehet ihr mich nicht mehr, und wieder um ein Kleines werdet ihr mich sehen" als eine Andeutung der Auferstehung begreifen können. Ihrer Frage zuvorkommend weist Jesus auf die Zukunft hin, welche die Trauer der Jünger in Freude verkehren wird, wie sich der Schmerz der Gebärenden in Freude über das Geborene verwandelt. So wird es geschehen, wenn die Jünger ihren auferstandenen Meister wieder sehen werden (16, 16—22). Dieses Wiedersehen wird zugleich der Tag ihrer geistigen Reife sein (sofern es mit der Mittheilung des heiligen Geistes verbunden ist, vgl. 20, 22). Dann werden sie nicht mehr, wie bisher, Fragen an ihn richten, was immer noch ein Zeichen ihrer geistigen Schwäche und Unselbständigkeit ist. Ihre Reife und Selbständigkeit wird sich dann darin zeigen, dass sie im Namen Christi unmittelbar zu dem Vater beten und Erhörung finden. Dann wird also die selbständige Entwickelung der christlichen Gemeinde ihren Anfang nehmen. Redet Jesus jetzt immer noch in bildlich verhüllter Weise (ἐν παροιμίαις), so wird er dann ohne alle Hülle von dem Vater, der seine Jünger liebt, zu ihnen reden. Denn zu dem Vater, von welchem er ausgegangen ist, kehrt er jetzt zurück (16, 23—28). Erst in dieser Erklärung sehen die Jünger eine unverhüllte Rede; nun wissen sie, dass Jesus Alles weiss, und glauben, dass er von Gott ausgegangen ist (16, 29. 30). Müssen sie freilich noch erinnert werden, dass sie sich bald zerstreuen und ihren Meister allein lassen werden (vgl. Matth. 26, 31. 56), mit welchem nur sein göttlicher Vater in Gemeinschaft bleibt, so sind sie doch hinreichend auf den Frieden hingewiesen, welchen sie in Christo, auf die Bedrückung, welche sie in der Welt haben werden, und sie können getrost sein, weil Jesus die Welt besiegt hat (16, 31—33).

Diese inhaltsreichen Abschiedsreden haben unleugbar schon bei den Synoptikern ihr Vorbild. Schon in den ältern Evangelien wurden die Jünger ja vorbereitet auf das Leiden und Auferstehen ihres Meisters, und namentlich eröffneten hier die eschatologischen Reden (Matth. 24. 25) die Aussicht in die weitern Schicksale des Christenthums. Nimmt man dann noch die Reden Christi an dem Abend vor seiner Gefangennehmung hinzu, so findet man die synoptische Vorhersagung der Zerstreuung aller Jünger und der Verleugnung des Petrus (Matth. 26, 31 f., Mark. 14, 26 f., Luk. 22, 31 f.) bei Johannes (14, 36 f. 16, 32) wieder. Ebenso werden die äussern Verfolgungen des Christenthums, von welchen die Synoptiker so eingehend redeten, hier als der Hass der Welt gegen die Bekenner Christi ausgeführt, Joh. 15, 18 f. 16, 1 f. Und zwar erscheint der hassende κόσμος hier vorwiegend in einem jüdischen Gepräge. Es findet ja auf ihn der Ausspruch ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν über den grundlosen Hass Anwendung (15, 25), es wird die Ausstossung der Jünger aus der Synagoge, ihre Ermordung aus unverständigem Eifer für Gott 16, 2 angedeutet. Die An-

Digitized by Google

feindung gegen das Christenthum geht also hauptsächlich von dem Judenthum aus, auf welches auch die Nicht-Erkenntniss des höchsten Gottes (15, 21. 16, 23, vgl. 4, 22. 7, 28. 8, 19. 54. 55) vollkommen passt. Sind aber die synoptischen Reden Christi sonst meist eschatologische Andeutungen über die erschütternden Begebenheiten vor der baldigen Wiederkunft Christi, so fällt dieser eschatologische Hintergrund bei Johannes schon fast ganz hinweg. An die Stelle der aller Welt sichtbaren Wiederkunft des Menschensohns auf den Wolken des Himmels tritt besonders die der Welt verborgene Erscheinung des Auferstandenen für seine Jünger (Joh. 14, 18 f. 16, 16 f.), während die Wiederkunft zu der Auferstehung der Gläubigen nur 14, 3 f. im Vorübergehen angedeutet wird. Und jene Wiederkehr des Auferstandenen zu seinen Jüngern hat gerade desshalb so hohe Bedeutung als die Vollendung ihrer Erkenntniss und geistigen Reife (14, 20. 16, 23 f. 26 f.), weil sie mit der Mittheilung des heiligen Geistes verbunden ist, des Paraklet, der von dieser Zeit an die unmittelbare Leitung der Gemeinde übernimmt, das ewige Princip des christlichen Gemeindelebens wird (14, 16). Dieses Walten des Geistes in der christlichen Gemeinde ist der Hauptinhalt der johanneischen Reden, welcher bei den Synoptikern nur in dem Geiste, der die Verantwortung der Christen führen wird (Mark. 13, 11, Luk. 21, 15), eine Anknüpfung findet. Ist der Opfertod des Sohns die Verherrlichung des Vaters, so ist die durch ihn vermittelte Sendung des Paraklet die eigentliche Verherrlichung des Sohnes. Sie ist ja auch nach den Lehren und Wundern Christi (14, 10 f.) das Hauptzeugniss seiner Göttlichkeit, seiner Einheit mit dem Vater (14, 20. 16, 14 f.), seiner Gerechtigkeit, seines Sieges über die Welt und ihren Herrscher (15, 26. 16, 8 f.). Und wie der Paraklet die Belehrungen Christi fortsetzt und weiter entwickelt (14, 26. 16, 12 f.), so wird die durch ihn geleitete Gemeinde auch grössere Werke, als ihr Stifter, vollbringen (14, 12). Sie wird durch ihn zu voller Freiheit und Selbständigkeit erhoben, so dass ihr im Namen Christi geschehendes Gebet bei dem Vater Erhörung findet (14, 13 f. 15, 7. 15 f. 16, 23 f.). In dieser Aussicht auf das christliche Gemeindeleben schliesst sich die Ueberweltlichkeit des Christenthums, welche bei den Juden keinen Glauben fand, völlig ab. Dieser Geist ist ja, abgesehen von seiner elenchthischen Thätigkeit (16, 8 f.), für die Welt weder fasslich noch erkennbar (14, 17), er gehört nur denjenigen an, welche nach ihrem innern Wesen schon an sich überweltlich sind (15, 19). So wird durch ihn auch die Gottheit Christi für die Gemeinde zu zweifelloser Gewissheit erhoben, und erst im Zusammenhang aller dieser Eröffnungen wird der anfangs nur jüdische Messiasglaube der Jünger (vgl. noch 14, 7) zu dem Glauben an die göttliche Herkunft Christi gesteigert (16, 30). Diese Wahrheit, welche den Hass und die Verfolgung des jüdischen Monotheismus erregte, findet jetzt im Kreise der Jünger Anerkennung. Um so mehr ist die christliche Gemeinde, wie wir aus dem gleich folgenden feierlichen Gebet Jesu sehen, die wahre Verherrlichung des Vaters und des Sohns.

Das hochpriesterliche Gebet C. 17. Nach allem Vorhergehenden

Digitized by Google

kann Jesus nur mit dem Bewusstsein seiner Verherrlichung dem Tode entgegengehen. Es ist nun die Stunde gekommen, dass der Vater den Sohn verherrliche, damit andrerseits auch der Sohn den Vater verherrliche. So gegenseitig ist die Verherrlichung, dass die eine Seite überhaupt nicht ohne die andre gedacht werden kann. Sie geschieht ja von Seiten des Sohns dadurch, dass er die ihm vom Vater übertragene Macht über alles Fleisch ausführt und verwirklicht, nämlich Allem, was der Vater ihm gegeben hat (vgl. 6, 37 f.), das ewige Leben mittheilt [1]). Das ewige Leben besteht eben darin, dass man den allein wahren Gott und Jesum, den er gesandt, als Christus erkennt, also in der unzertrennlich verbundenen Erkenntniss des Vaters und des Sohnes [2]). So ist die nun abgeschlossene irdische Wirksamkeit Jesu die Verherrlichung des Vaters, dessen Anerkennung in der Menschheit ihr Hauptzweck war. Ihre wesentliche Ergänzung ist daher nun die Verherrlichung des Sohns von Seiten des Vaters, nämlich zunächst die Wiederaufnahme in seine vorweltliche Herrlichkeit (Vs. 1 bis 5). Besteht die durch Jesum gewirkte Verherrlichung des Vaters eben in der Stiftung der Gemeinde seiner Bekenner (vgl. 4, 23. 24), so muss Jesus nun diese durch den Jüngerkreis gegründete Gemeinde dem Vater anbefehlen. Sie besteht ja aus den ihm von Gott gegebenen Menschen, welchen er den Namen des Vaters geoffenbart hat, welche dem wahren Gott von Anfang an angehörten und denselben jetzt durch seinen Gesandten erkannt haben. Der johanneische Christus bittet nur für sie, in welchen er verherrlicht ist, nicht für die ungläubige Welt, er betet nur für die Jünger, welche er bei seiner Rückkehr aus der Welt in der Welt zurücklässt. Der Vater möge sie in seinem Namen bewahren, damit die Einheit des Vaters und des Sohnes sich auch in der Einheit der Gemeindeglieder darstelle. Ist nur einer von ihnen, der Sohn des Verderbens, verloren gegangen, damit die Schrift erfüllt werde (vgl. 13, 18), so sind die Uebrigen schon an sich ebenso wenig aus der Welt, als es Jesus ist (Vs. 16), und eben desshalb sind sie vor dem Hass der Welt und vor dem Teufel zu bewahren. Wie Jesus von dem Vater ausgesandt ist, so sendet er seine Jünger jetzt aus in die Welt und weiht sich für sie zum Opfertode, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien (Vs. 6 — 19). Sind die Jünger nur die Gesandten Christi in der Welt, so betet Jesus auch für diejenigen, welche durch sie zum Glauben kommen sollen, dass sie Alle Eins seien, die Einheit des Vaters und Sohns in der Gemeinde darstellen, und so die göttliche Sendung Christi der Welt beglaubigen mögen. Auf diese Gemeinde trägt Jesus seine eigene Herrlichkeit über, sie soll einst seine vorweltliche Herrlichkeit schauen.

1) Hat der Sohn nach Vs. 2 auch an sich die Obergewalt über alles Fleisch, die ganze Menschheit erhalten, so hat er doch innerhalb der Menschheit ein besondres Eigenthum, die geistigen, überweltlichen Naturen, welche ihm der Vater gegeben hat. Nur bei ihnen ist die Herrschaft Christi eine beseligende, nur auf sie erstreckt sich im eigentlichen Sinne seine ἐξουσία.

2) Durch diese Fassung von Χριστόν als Prädicat, die wir wenigstens dahingestellt sein lassen, entgeht *Meyer* der von *Lücke* und *de Wette* anerkannten Verletzung des geschichtlichen Dekorum, dem Nom. propr. Ἰησοῦς Χριστός im Munde Jesu selbst.

Digitized by Google

Sie ist ja, wie Jesus noch am Schluss nachdrücklich hervorhebt, die Gemeinde der höchsten, durch den Sohn vermittelten Gotteserkenntniss (Vs. 20—26). — Der synoptische Christus (Matth. 26, 36 f., Mark. 14, 32 f., Luk. 22, 40 f.) geht mit einem herzzerreissenden Seelenkampf dem Tode entgegen, der johanneische mit dem erhebenden Bewusstsein seiner Verherrlichung. Und je weniger die Verherrlichung des Sohns von der des Vaters getrennt werden kann, welche eben seine Anerkennung in der Menschheit ist (Vs. 4. 6 f. 25. 26), desto weniger darf auch jene nur in die Rückkehr zu einer vor- und überweltlichen Herrlichkeit (Vs. 5. 24) gesetzt werden. Sie hängt vielmehr, sofern sie etwas Neues ist, gleichfalls wesentlich mit der Stiftung der christlichen Gemeinde zusammen (Vs. 10), mit der Anerkennung Jesu als des gottgesandten Sohns (Vs. 3. 21. 25). Und wie die Einheit des Vaters mit dem Sohn auch eine Einheit der Herrlichkeit ist, so setzt sich diese geistige Einheit auch in der christlichen Gemeinde fort (Vs. 11. 21. 22. 26). Das geistige Band zwischen Vater, Sohn und Gemeinde ist die Wahrheit und ihre Erkenntniss (Vs. 17. 19), aber auch die reine, überweltliche Geistigkeit des Wesens, welche die Gläubigen innerlich von dem ungläubigen, der höchsten Gotteserkenntniss ermangelnden κόσμος unterscheidet (Vs. 9. 14. 16. 25). In diesem Gegensatz einer überweltlichen und einer weltlichen Menschheit, welche ausserhalb der christlichen Gemeinde steht und nur durch abschliessende Vollendung derselben zur Anerkennung der göttlichen Sendung Christi gebracht werden kann (Vs. 21), zeigt sich wieder deutlich genug der unserm Evangelisten eigenthümliche metaphysische Dualismus [1]).

2. Die Kreuzigung Jesu Cap. 18. 19.

Die Gefangennehmung Jesu 18, 1—27 folgt sogleich, weil der synoptische Seelenkampf hier keinen Platz finden konnte. Jesus geht mit seinen Jüngern über den Bach Kidron [2]) nach einem Garten, und da Judas den gewohnten Gang Jesu kannte, so führt er dahin die bewaffnete Schaar, welche hier nicht bloss, wie bei den Synoptikern, eine rein jüdische ist, sondern auch aus der römischen Besatzung be-

---

1) Dieser Dualismus wird hier ebenso wenig als 1, 7 durch die ἐξουσία πάσης σαρκός Vs. 2, durch das ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας Vs. 21 ausgeschlossen. Dem κόσμος, für welchen Jesus nicht einmal bittet (Vs. 9), wird die Anerkennung Christi nur durch die grosse ἔλεγξις der bestehenden christlichen Gemeinde endlich *abgezwungen* (vgl. 16, 8 f.). Die Macht Christi ist in dieser Hinsicht eine richtende (vgl. 3, 18). Hat die Welt den wahren Gott eben noch nicht erkannt, so ist, wie *Baur* Krit. Untersuch. S. 203 f. mit Recht behauptet, der christlichen Gemeinde ein neues Gottesbewusstsein mitgetheilt worden.

2) Die bezeugteste, von *de Wette* und *Tischendorf* angenommene Lesart τῶν Κέδρων (statt τοῦ Κεδρών) würde mit völliger Verkennung des Namens Kidron (der dunkle, trübe) einen „Cedernbach" einführen, wie wenn das Wort griechischen Ursprungs wäre. Dann könnte der Evangelist schwerlich ein geborener Palästinenser gewesen sein. Da sich nun aber der χείμαρρος τῶν κέδρων schon bei den LXX (2 Sam. 15, 23) findet, so hat man um so weniger Grund, im Interesse der Authentie unsers Evangelium diese wohlbezeugte LA. hier zu vermeiden. Vgl. oben S. 51 über Matth. 1, 21. 2, 23.

Digitized by Google

steht. Wie diese Schaar mit Fackeln und Lichtern Jesum aufsucht, so bietet sich ihr der johanneische Christus freiwillig dar[1]). Er ist der gegen ihn ausgesandten menschlichen Macht so überlegen, dass dieselbe, offenbar in wunderbarer Weise, zurückweicht und zu Boden fällt. Zum zweiten Mal bietet Jesus sich freiwillig an, indem er die Freilassung seiner Jünger fordert, worin der Evangelist die Erfüllung des Ausspruchs 17, 12 sieht. Als nun aber Simon Petrus gleichwohl das Schwert zieht und dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das rechte Ohr (vgl. Luk. 22, 50) abhaut, missbilligt Jesus ausdrücklich diese Handlung (wie Matth. 26, 52—54). Mit dem freiwilligen Entschluss, den Leidenskelch zu trinken, wird er also gefesselt abgeführt, aber nicht sogleich, wie bei den Synoptikern, zu Kaiphas, sondern vielmehr zuerst zu seinem Schwiegervater Hannas (vgl. Luk. 3, 1) gebracht. Von den Jüngern folgt Jesu dahin nicht bloss Petrus, wie bei den Synoptikern, sondern auch der ungenannte Lieblingsjünger Johannes, welcher als dem Hohenpriester bekannt in den Hof seines Hauses Zutritt hat und auch die Einlassung des Petrus vermittelt. Es ist daher das Haus des Hannas, nicht des Kaiphas, wie bei den Synoptikern, wo die dreimalige Verleugnung des Petrus vor sich geht, und die erste erfolgt schon gleich anfangs, als die Thürhüterin den Petrus fragt, ob nicht auch er zu den Jüngern Jesu gehöre, und dieser es leugnet. Während Petrus sich nun mit den Dienern an einem Kohlenfeuer wärmt, fragt der Hochpriester Jesum über seine Jünger und seine Lehre. Der johanneische Christus kann zur Antwort ganz einfach auf seine öffentliche Lehrthätigkeit in der Synagoge und im Tempel und auf die Juden verweisen, welche stets seine Zuhörer gewesen waren. Es handelt sich hier also nicht mehr, wie bei den Synoptikern vor Kaiphas, um die Aussage der falschen Zeugen (vgl. Joh. 2, 19) und um die bei Johannes schon so vielfach verhandelte Messiaswürde, sondern ganz im Allgemeinen um den Anhang und die Lehre Jesu. Eben desshalb erfahren wir hier auch statt der Backenstreiche, welche Jesus bei Matth. 26, 67, Mark. 14, 65 nach dem Bekenntniss seiner Messiaswürde erhält, einen einzigen Backenstreich, den ihm ein Knecht des Hannas für eine solche Antwort auf die Frage des Hochpriesters giebt. Darauf sendet ihn Hannas in Fesseln zu Kaiphas, und Petrus verleugnet Jesum jetzt zum zweiten und dritten Mal, obwohl man sich seines Schwertschlags erinnert. — Der Unterschied der johanneischen Darstellung von den synoptischen wurzelt auch hier in der innern Eigenthümlichkeit unsers Evangelium. Ein solches Verhör, wie das synoptische vor Kaiphas, dessen Spitze die Erklärung der Messiaswürde ist, passte desshalb nicht, weil diese Frage schon so oft vor den Juden verhandelt worden war, auch weil Kaiphas die Hinrichtung Jesu schon früher beschlossen hatte (Vs. 14 vgl. 11, 50).

1) An den Kuss, mit welchem Judas bei den Synoptikern (Matth. 26, 28 f., Mark. 14, 44 f., Luk. 22, 47 f.) Jesum bezeichnet, ist bei Joh. gar nicht zu denken, weil dann die Freiwilligkeit, mit welcher Jesus sich darbietet, unerklärlich wäre. Ausleger, wie *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 379 f.) und *Meyer*, wissen freilich auch hier beide Darstellungen zu vereinigen, indem der Eine den Judaskuss erst später, der Andre gleich zu Anfang setzt.

Digitized by Google

Nur hieraus ist es erklärlich, dass der Evangelist über das von den ältern Evangelisten schon festgestellte Verhör vor Kaiphas, obwohl es der Frage des Pilatus Vs. 33: „Bist du der König der Juden?“ zum Grunde liegt, möglichst stillschweigend hinweggeht, und da er gleichwohl nicht umhin kann, ein gewisses jüdisches Verhör zu berichten, die Frage des frühern Hochpriesters Hannas mittheilt. Lassen Matthäus 26, 69 f. und Markus 14, 66 f. die Verleugnungen des Petrus dem Verhör erst nachfolgen, während sie demselben bei Lukas 22, 56 f. vorangehen, so steht unser Evangelium zwischen diesen beiden Berichten in der Mitte, indem es die erste Verleugnung der Verhandlung vor Hannas vorhergehen, die zweite und dritte ihr nachfolgen lässt [1]).

Die Verhandlung vor Pilatus 18, 28 — 19, 16 lässt ganz besonders die eigenthümlich johanneische Auffassung der Kreuzigung Jesu als einer jüdischen Veranstaltung hervortreten. In der Frühe des nächsten Tages, an welchem das jüdische Paschamahl bevorstand, wird Jesus von Kaiphas in das Prätorium des Pilatus geführt. Das vierte Evangelium geht in der Art, wie es die Kreuzigung Jesu als Schuld der Juden darstellt, selbst über Lukas hinaus. Je eifriger die Juden den Tod Jesu betreiben, desto mehr sucht der heidnische Statthalter seine Freilassung durchzusetzen [2]). Diese Absicht verräth er schon, als er zuerst hinaustritt, um die draussen stehenden Juden nach ihrer Anklage gegen Jesum zu fragen. Da dieselben Jesum schon desshalb als Uebelthäter anerkannt wissen wollen, weil sie ihn dem Statthalter übergeben haben, so will Pilatus die Sache als eine rein jüdische Gesetzesfrage auf sie zurückschieben. Aber die Juden weisen den Vorschlag des Statthalters ab, weil sie den Tod Jesu wollen, den sie unter der römischen Herrschaft nicht selbst ausführen durften (18, 29 — 32). Pilatus verhört nun Jesum in dem Prätorium, indem er ihm dieselbe Frage, wie bei den Synoptikern (Matth. 27, 11, Mark. 15, 2, Luk. 23, 3), vorlegt, ob er der König der Juden sei. Lässt nun unter den Synoptikern nur Lukas 23, 3 diese Frage durch eine Bejahung Jesu beantwortet werden, während Jesus bei Matthäus und Markus gar nichts antwortet, so schweigt der johanneische Christus zwar nicht, aber er giebt auch keine bejahende Antwort. Er deutet zunächst an, dass Pilatus diese Frage nur von den jüdischen Anklägern entlehnt hat, und erklärt dann feierlich die reine Ueberweltlichkeit seines Reichs (18, 36), worin offenbar eine Ablehnung des jüdischen Königthums liegt. Wohl aber erklärt sich auch der johanneische Christus für einen König, aber in rein geistiger Weise, so dass sein Reich die Wahrheit ist (18, 37). Mit der bezeichnenden Frage: „was ist

1) Lukas bezeichnet auch darin den Uebergang zu Johannes, dass er Jesum gleich anfangs 22, 54 in das Haus des (ungenannten) Hohenpriesters geführt werden, aber erst später bei Tagesanbruch von dem Synedrium verhört werden lässt (22, 66 f.). Wie nahe lag es daher, ihn vor die beiden, schon Luk. 3, 1 zusammengestellten Hochpriester Hannas und Kaiphas gebracht werden zu lassen! Schon Matthäus 27, 1 und Markus 15, 1 trennen das Verhör vor Kaiphas von dem Beschlusse des Synedrium bei Tagesanbruch.

2) Vgl. besonders *Baur* a. a. O. S. 208 f.

Digitized by Google

Wahrheit?“ kehrt der römische Staatsmann zurück, um den Juden zu erklären, dass er keine Schuld an Jesu finde (18, 38), wie er es schon bei Lukas 23, 4. 22 thut. Von der Unschuld Jesu überzeugt, bietet er den Juden in Folge der Gewohnheit, am Pascha einen Gefangenen freizugeben, die Freilassung Jesu geradezu an (nicht zur Wahl neben der Freigebung des Barabbas, wie Matth. 27, 17, Mark. 15, 9), aber sie fordern die Freilassung des Räubers Barabbas (18, 33—40). Nachdem also auch der zweite Versuch des Pilatus fehlgeschlagen ist, lässt er endlich Jesum geisseln, und seine Soldaten verhöhnen mit der Dornenkrone, dem Purpurgewand, auch mit Backenstreichen den König der Juden (19, 1—3, vgl. Matth. 27, 26 f., Mark. 15, 15 f.). Es kann nur als ein dritter und letzter Versuch der Befreiung Jesu angesehen werden, dass Pilatus Jesum in dieser Tracht hinausführt, um seine Unschuld zu erklären und Mitleiden zu erregen, dass er ferner auch die Kreuzigung von sich ablehnen und den Juden überlassen will. Aber die Juden bestehen darauf, dass Jesus, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt hat, die im Gesetz verhängte Strafe erleide. Bestürzt durch diese Erwähnung einer göttlichen Abstammung, fragt der Statthalter Jesum in dem Prätorium noch einmal, woher er stamme, und Jesus giebt keine andre Antwort, als dass die Schuld des Pilatus, welchem seine Gewalt von oben verliehen ist, in Vergleichung mit dem, der ihm Jesum überantwortet hat, die geringere ist. Will Pilatus nun um so eifriger die Freilassung Jesu bewirken, so muss er doch dem Geschrei der Juden nachgeben, dass diese Freilassung eine Anfeindung der Herrschaft des römischen Kaisers sei. So fällt er mit innerm Widerstreben in der sechsten Tagesstunde das Urtheil [1]) und übergiebt Jesum zur Kreuzigung seinen Feinden (19, 1—16).

Kreuzigung und Begräbniss Jesu 19, 17—42. Den Juden übergeben, wird Jesus auf Golgatha in der Mitte von zwei Andern gekreuzigt. Unser Evangelist lässt die Juden sogar an dem an das Kreuz gehefteten Titel eines Judenkönigs Anstoss nehmen [2]); ferner deutet er die Stelle Ps. 22, 19 διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου αὐτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον noch genauer, als die Synoptiker, aus, indem er die Kleider Jesu von den Soldaten in vier Theile getheilt, aber den ungenähten χιτών verloost werden lässt. Sodann ist ihm der Zug eigenthümlich, dass ausser befreundeten Weibern, nämlich der Mutter Jesu und ihrer Schwester, der Maria des Klopas und der Maria Magdalene, auch der Lieblingsjünger in der Nähe des Kreuzes stand, welchem der verscheidende Jesus seine Mutter anbefehlen

1) Nach 19, 14 verzogen sich also die Verhandlungen vor Pilatus bis zur Mitte des Tages, während Jesus nach Mark. 15, 25 schon in der dritten Tagesstunde an das Kreuz geschlagen wird. Die sechste Tagesstunde war die allerspäteste Zeit, weil nach der ursprünglichsten Ueberlieferung die Verdunkelung während der Kreuzigung Jesu von der sechsten bis zur neunten Tagesstunde dauerte, vgl. Matth. 27, 45, Mark. 15, 33, Luk. 23, 44.

2) Joh. 19, 20 lässt mit Luk. 23, 38 den jüdischen Königstitel in griechischer, römischer und hebräischer Schrift an das Kreuz geschlagen sein, während Matth. 27, 37, Mark. 15, 26 nur einfach diese Aufschrift des Kreuzes berichten.

Digitized by Google

kann [1]). Damit Alles in Erfüllung gehe, erklärt Jesus nach Ps. 69, 22 sein Dürsten und wird mit Essig getränkt, während er bei Matth. 27, 34 f., Mark. 15, 23 f. den ihm dargebotenen betäubenden Trank nicht annimmt. Nach dieser Tränkung verscheidet Jesus mit dem Ausruf: „Es ist vollbracht" (Vs. 30). Ganz eigenthümlich erzählt nun der Evangelist, dass die Juden wegen des anbrechenden grossen Sabbats des Paschafestes von Pilatus die Erlaubniss erbaten, die Schenkel der Gekreuzigten zu zerbrechen und ihre Leichname hinwegzunehmen. Nur bei Jesu unterliessen sie diese Beinbrechung, weil sie sahen, dass er schon todt war. Aber ein Soldat sticht mit der Lanze in seine Seite, und sogleich fliesst Blut und Wasser heraus. Für diese Erzählung beruft sich der Evangelist feierlich auf das Zeugniss des Augenzeugen, welcher nur der Lieblingsjünger Johannes sein kann. Denn die Unterlassung der Beinbrechung geschah, damit das Schriftwort über das Paschalamm, dessen Beine nicht zerbrochen werden durften (2 Mos. 12, 46), in Erfüllung gehe, wie der Lanzenstich die Erfüllung des Schriftworts Zach. 12, 10: „Sie werden schauen auf den, welchen sie durchbohrt haben" sein sollte [2]). Räthselhaft bleibt nur, wesshalb gerade Wasser und Blut aus der Seite Jesu fliessen mussten. Erwägt man, dass der Tod Jesu hier genau in dieselbe Zeit verlegt wird, als das jüdische Paschaopfer begann, dass er überhaupt als das wahre, vollkommene Paschaopfer dargestellt wird, so möchte es die wahrscheinlichste Erklärung sein, dass die beiden christlichen Sakramente in dieser Weise angedeutet werden sollten. Wasser und Blut sind ja sehr nahe liegende Bezeichnungen der Taufe und des Abendmahls, und ist Jesus nach der johanneischen Darstellung das wahre Paschaopfer, dessen Anerkennung in der Heidenwelt durch den Lanzenstich des römischen Soldaten in Aussicht gestellt wird, so lag es nicht fern, auch die Art anzudeuten, wie der Segen dieses Opfers in der christlichen Kirche für den Glauben vermittelt wird [3]). Das Be-

---

1) Die Vorstufe für Johannes ist auch hier die Angabe des Lukas 23, 49, dass alle Bekannten Jesu von fern zuschauten.

2) Dass die erstere Schriftstelle sich auf das Paschalamm bezieht, sollte schon wegen der ganzen Anlage dieser Darstellung nicht geleugnet werden, zumal da Ps. 34, 21 φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται, woran *Brückner* erinnert, von der joh. Anführung ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ zu wesentlich abweicht. In der zweiten Schriftstelle Zach. 12, 10 ist das דָּקָרוּ des Urtextes genauer ausgedrückt, als bei den LXX (κατωρχήσαντο). Aber auch Justin (Apol. I, c. 52, Dial. c. Tr. c. 14. 32. 64. 118), der Brief des Barnabas c. 7 und schon die joh. Apokalypse 1, 7 setzen das ἐκκεντεῖν voraus, vgl. Theol. Jahrb. 1850, S. 415. Eigenthümlich ist die Folgerung *Luthardt's* (a. a. O. II, S. 430) aus dieser Stelle: der Evangelist kenne wohl eine künftige Bekehrung Israels, und diese einzige Beobachtung reiche hin, um die gesammte Ansicht *Baur's* und seiner Schule zu widerlegen. Sollte es denn nicht gerade recht antijudaistisch sein, dass vorwiegend die Heidenwelt, weil der stechende Soldat offenbar ein Heide ist, auf den sehen wird, den sie durchstochen hat? Warum soll man bei Joh. die Juden als Subject von ὄψονται denken? Die Absicht, reine Heiden zum christlichen Glauben zu führen, wird ja Vs. 35 deutlich ausgesprochen.

3) Die Erklärung *Baur's* a. a. O. S. 216 f., nach welcher Wasser und Blut das durch den Tod Jesu vermittelte Hervortreten des heil. Geistes (vgl. 7, 38) bedeuten sollen, hat sich freilich fast gar keine Anerkennung verschafft, geht

Digitized by Google

gräbniss Jesu bietet in Vergleichung mit den Synoptikern das Eigenthümliche dar, dass zu dem bekannten Joseph von Arimathia, welcher sich den Leichnam Jesu erbittet, noch der johanneische Nikodemus hinzukommt, um in jüdischer Weise die Einbalsamirung des Leichnams zu besorgen [1]). Die Haupteigenthümlichkeit dieses ganzen Abschnitts besteht offenbar darin, dass Jesus einerseits als Opfer des jüdischen Hasses, andrerseits nach Zeit und Art seines Todes als das wahre, erlösende Paschaopfer dargestellt wird.

3. Die Auferstehung Jesu Cap. 20. 21.

In dem johanneischen Bericht über die Auferstehung treten Maria Magdalena, der Lieblingsjünger und Petrus vor allen Andern in den Vordergrund. Jene allein (ohne die andern Weiber der Synoptiker) kommt noch in der Morgendämmerung des nächsten Sonntags zu dem Grabe und findet den Stein von dem Grabe hinweggenommen (vgl. Mark. 16, 4, Luk. 24, 2). Nur mit dieser Nachricht kehrt sie zu Petrus und dem Lieblingsjünger Johannes zurück. Diese beiden Jünger (nicht Petrus allein, Luk. 24, 12) laufen zu dem Grabe, Johannes kommt zuerst an und sieht die Binden daliegen, dann geht Petrus in das Grab hinein und sieht auch das Schweisstuch besonders zusammengewickelt liegen. Auch Johannes tritt nun in das Grab und wird durch eigene Ansicht gläubig; denn die Jünger wussten noch nicht, dass Jesus nach der Schrift auferstehen musste (vgl. 2, 22). Die Jünger kommen wieder zu sich selbst, Maria steht weinend draussen und sieht, als sie sich in das Grab hinein neigt, an der Stelle des Hauptes und der Füsse zwei Engel sitzen (welche nach Luk. 24, 4 schon früher die Weiber angeredet hatten). Dieselben fragen, warum sie weint, und als sie sich umwendet, erblickt sie Jesum, den sie für den Gärtner hält, und von welchem sie meint, er werde den Leichnam Jesu hinweggetragen haben. Erst nachdem er sie als Maria angeredet hat, erkennt sie den Meister. Derselbe wehrt die Verehrung der Maria von sich ab, welche Matth. 28, 9 die Weiber nebst Berührung der Füsse, und Matth. 28, 17 die Apostel dem Auferstandenen erweisen. Jesus sagt zu ihr: „Berühre mich nicht; denn noch bin ich nicht zu meinem Vater hinaufgestiegen. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen, dass ich zu meinem und eurem Vater, zu meinem und eurem Gott gehe“ (Joh. 20, 17). Der Auferstandene weist hier also aus dem Grunde

aber wenigstens von der richtigen Einsicht aus, dass wir hier einen typischen Zug vor uns haben. In der obigen Erklärung darf die Beziehung des Blutes, welches aus dem Leichnam Christi fliesst, auf den Wein des Abendmahls schon nach den Einsetzungsworten gewiss nicht befremden. Aber woher die Verbindung des Erlösungstodes mit der christlichen Wassertaufe? Undenkbar ist dieselbe nicht, schon wenn man Ignat. ad Ephes. c. 18 vergleicht ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ (vgl. meine Apostol. Väter S. 280). Der Erlösungstod ist die Bedingung des christlichen Sacraments überhaupt, welches hier in seiner zwiefachen Gestalt aus dem Leibe des Gekreuzigten bildlich ausfliesst. So im Wesentlichen auch *Weisse* evang. Gesch. II, S. 326 f., *Hase* Leben Jesu S. 214 d. 4. Aufl.

1) Die Bitte des Joseph von Arimathia, den Leichnam Christi abnehmen zu dürfen, setzt freilich voraus, dass die Juden mit der Beinbrechung auch die Abnahme des Leichnams vom Kreuz unterlassen hatten.

Digitized by Google

die verehrungsvolle Berührung seines Leibes ab, weil er noch nicht, wie er vor hat, zu seinem Vater hinaufgestiegen ist. Bis dahin steht er den Gläubigen als seinen Brüdern gleich, nämlich in demselben Verhältniss zu Gott, wie sie. Ist das anders möglich, als weil er noch nicht wieder der mit dem Logos geeinigte Mensch, weil er jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch ist? Nur in dieser Weise erklärt sich der Widerspruch gegen die Berührung, welche der Auferstandene bei Matthäus ohne Anstand zulässt [1]). Durch Maria erhalten die Jünger Kunde von der Erscheinung ihres auferstandenen Herrn, und in ihre abendliche Versammlung bei verschlossenen Thüren tritt Jesus selbst mit dem Friedensgruss. Nachdem er ihnen die Hände und die Seite gezeigt hat (vgl. Luk. 24, 39), sendet er sie, jetzt offenbar wieder mit dem göttlichen Logos geeinigt, als seine Gesandten aus. Er theilt ihnen ferner zu diesem Beruf durch Anhauchung den heiligen Geist mit, wie er es 14, 20. 16, 7. 22 f. in Aussicht gestellt hatte, und als Folge dieser Mittheilung des heiligen Geistes die höchste kirchliche Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten [2]). Nur Thomas war nicht zugegen und bleibt noch ungläubig an die Auferstehung, bis er die Nägelmale an den Händen gesehen und seinen Finger in die Seite Jesu gelegt haben werde. Jesus muss nach acht Tagen noch einmal bei verschlossenen Thüren kommen, um durch diese Merkmale den ungläubigen Thomas zum Glauben zu führen, welcher erst nachdem er sich durch den Augenschein überzeugt hat, verehrungsvoll ausruft: „mein Herr und mein Gott“ [3])! Hat er nur geglaubt, weil er gesehen hat, so erklärt der Auferstandene diejenigen für selig, welche glauben ohne gesehen zu haben. So ist also von den Jüngern wenigstens Thomas erst durch wunderbare Erscheinungen von der Gottheit des Auferstandenen überzeugt worden. Auch für den Zweck des Evangelisten ist es, wie er Vs. 30. 31 sagt, nicht nöthig, noch viele andre Wunder mitzutheilen, welche Jesus vor seinen Jüngern that. Schon das Erzählte genügt, um die Leser zu dem beseligenden Glauben zu führen, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist [4]).

Scheint das Evangelium mit C. 20 einen völligen Abschluss erreicht zu haben, so führt uns doch C. 21 noch weiter, wenn wir seine

1) Von selbst widerlegen sich die textwidrigen Erklärungen der neuesten Ausleger, als habe Jesus der Maria die Berührung nicht schlechthin versagt und als sei er nicht eben in der Himmelfahrt begriffen gewesen. In dieser Hinsicht behält vielmehr *Baur* a. a. O. S. 221 f. ganz Recht.

2) Joh. 20, 22. 23. Die Apostel erhalten also die Schlüsselgewalt nicht als solche, nicht als eine persönliche Auszeichnung (Matth. 16, 19. 18, 18), sondern als Träger des heiligen Geistes.

3) Erkennt Thomas, wie man seine Worte verstehen muss, Jesum jetzt als seinen Herrn und Gott an, so sind wir hier offenbar weiter gekommen, als 20, 17, wo Jesus sich noch mit den Gläubigen in dasselbe Verhältniss zu dem gemeinsamen Vater und Gott stellt.

4) Die vielen andern Wunder, welche Jesus vor seinen Jüngern that, beziehen sich gar nicht auf die Erscheinungen des Auferstandenen, deren überhaupt nur drei berichtet werden (vgl. 21, 14), sondern auf seine frühern Wunder überhaupt, von welchen nur die für den Glauben bedeutenden in unserm Evangelium mitgetheilt sind, vgl. *de Wette* und *Meyer* z. d. St. Der Evangelist hat auch hier (wie 19, 35) die Bekehrung reiner Heiden zum christlichen Glauben im Auge.

Digitized by Google

meistens behauptete Unächtheit nicht von vorn herein als erwiesen ansehen müssen. Jesus zeigt sich seinen Jüngern auch noch an dem See von Tiberias, wo Petrus, Thomas, Nathanaël, die Söhne des Zebedäus und zwei andre Jünger versammelt sind. Nach einer Nacht, in welcher sie keine Fische gefangen haben, steht Jesus am Ufer und giebt den Aposteln, welche ihn noch nicht erkennen, eine Anweisung, durch welche sie einen reichen Fischzug thun. Der Lieblingsjünger sagt zu Petrus, jener Rathgeber sei der Herr, Petrus schwimmt dem Fahrzeug voraus, in welchem die Jünger mit ihrem Fange an das Ufer fahren. Am Lande finden sie ein Kohlenfeuer, Fisch und Brod. Dazu heisst Jesus das Netz an das Land ziehen, welches trotz der 153 grossen Fische, die es enthält, nicht zerreisst. Dann vertheilt Jesus die Speise zum Frühstück unter die Jünger. Es war die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern (Vs. 14). Nach dem Frühstück wird ein bedeutungsvolles Gespräch Jesu mit Petrus über sein künftiges Schicksal erzählt. Jesus fragt den Jünger, der ihn dreimal verleugnet hat, dreimal nachdrücklich, ob er ihn lieb habe, und da Petrus die Frage mit Berufung auf die Allwissenheit Jesu zweimal bejaht, gebietet er ihm zweimal, seine Schafe zu weiden und zu hüten [1]). Dazu fügt er zum dritten Mal, als Petrus durch die wiederholte Frage betrübt wird, die Weissagung über den Märtyrertod dieses Apostels hinzu. In seiner Jugend gürtete er sich selbst und wandelte, wohin er wollte. Im Alter wird er die Hände ausstrecken, und ein Andrer wird ihm führen, wohin er nicht gehen will. So bezeichnete er den Tod, durch welchen Petrus Gott verherrlichte, nämlich den Kreuzestod, wie die Ueberlieferung sagt [2]). In diesem Sinne ruft ihm Jesus noch einmal Vs. 20 zu: „Folge mir nach“ (vgl. 13, 36). Als Petrus sich nun umwendet und den Lieblingsjünger Johannes folgen sieht, fragt er, was mit diesem geschehen werde. Die Antwort Jesu: „wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? du folge mir nach“ wurde, wie wir hier erfahren, von den Christen so missverstanden, als solle dieser Jünger überhaupt nicht sterben. Mit dieser weitverbreiteten Sage, dass Johannes die Wiederkunft Christi noch erleben werde, mit dieser Sage, welche selbst nach dem Tode des Johannes noch festgehalten wurde, schliesst unser Evangelium ab, indem es dieselbe als Missverständniss eines Ausspruchs Christi darstellt. Dieser Jünger, sagen die Schlussworte Vs. 24. 25, ist der Gewährsmann des ganzen Evangelium, ja sein Verfasser, „und wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist“. Der Inhalt dieses Evan-

1) Zumal da Jesus Vs. 15 zuerst fragt: „liebst du mich mehr als diese“? kann das Gespräch nur darauf Bezug haben, ob Petrus den Vorrang unter den Aposteln auch wirklich verdiene. Schon bei Lukas 22, 32 spricht Jesus bei der Vorhersagung der dreimaligen Verleugnung zu Petrus: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.

2) Vgl. Tertullian de praescr. haer. c. 36: Petrus passioni dominicae adaequatur; Scorp. c. Gnost. c. 15: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Auch das Ausstrecken der Hände bezieht sich unleugbar auf die Kreuzigung, welche die alten Christen auch in Jes. 65, 2 (ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου) von Jesu geweissagt fanden, vgl. den Brief des Barnabas c. 12, Justin Apol. I, c. 35, Dial. c. Tr. c. 97.

Digitized by Google

gelium wird noch ausdrücklich für einen kleinen Theil von den vielen Thaten Christi erklärt, deren schriftliche Aufzeichnungen in der Welt kaum Raum haben würden.

Es ist freilich klar, dass der Schluss Vs. 24. 24 nicht von dem Apostel Johannes herrühren kann, weil Niemand von sich selbst so reden kann, wie es hier geschieht (*καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*). Soll aber die apostolische Abfassung des Evangelium nicht von vorn herein als unerschütterliche Wahrheit feststehen, so ist es immer noch die Frage, ob wir aus jenem Grunde diese beiden Schlussverse, oder gar das ganze 21te Capitel dem Evangelisten absprechen dürfen. Man hat weder in den Gedanken noch in der Sprache irgend einen wesentlichen Unterschied von dem Vorhergehenden nachweisen können [1]). Hat man nun gleichwohl die Unächtheit dieses Capitels behauptet, so geschah es theils aus dem Grunde, weil man den Zusammenhang mit der Hauptidee des Ganzen hier nicht mehr durchführen zu können glaubte [2]), theils weil man nicht mit Unrecht eine Gefährdung der Aechtheit des ganzen Capitels von diesem Schlusskapitel befürchtete. Aber weder das Eine noch das Andre kann uns abhalten, die Zugehörigkeit dieses Capitels zu dem Ganzen des Evangelium zu behaupten. Es schliesst sich ja, wie Vs. 14 ausdrücklich gesagt wird, als die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern an das Vorhergehende an. Nun sind zwar mit den beiden vorhergehenden Erscheinungen diejenigen Zeichen Jesu vor seinen Jüngern abgeschlossen, welche nach der Ansicht des Evangelisten dazu hinreichen, um den Glauben an die Gottessohnschaft Christi zu befestigen. Aber die dritte Erscheinung hat ja einen ganz andern Zweck. Sie weist uns deutlich auf die weitere Aufgabe der apostolischen Wirksamkeit hin. Der wunderbare Fischzug, welchen Petrus und die übrigen Jünger auf den Rath Jesu ausführen, wird ebenso, wie Luk. 5, 1 f., eine Beziehung auf die apostolische Bekehrungsthätigkeit, auf die Menschenfischerei des Himmelreichs haben (vgl. Matth. 13, 47. 48), mag nun die Zahl der Fische eine besondre Bedeutung haben oder nicht [3]). In dieser durch die unmittelbare oder mittelbare Wirksamkeit der Apostel gestifteten Gemeinde behauptete nun aber Petrus und durch sein Ansehen die römische Kirche einen gewissen äussern Vorrang. Diesen kirchlichen Vorrang gesteht hier Jesus dem Petrus zu, aber nur mit dem leise angedeuteten Vorwurf seiner dreimaligen Verleugnung und mit Hinweisung auf seinen künftigen Märtyrertod. Muss Petrus durch diesen Tod seine alte Schuld gleichsam abbüssen, so bietet sich sehr natürlich die Vergleichung mit dem Schicksal dieses

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 235 f., *Weitzel* Theol. Stud. u. Krit. 1849, S. 625 f., *Brückner* in den Schlussbemerkungen zu diesem Capitel, *Luthardt* joh. Ev. I, S. 17 f. II, S. 458 f. *Meyer*, welcher nur Vs. 25 als apokryphischen Schluss preisgiebt.

2) So *Baur* und *Köstlin* Theol. Jahrb. 1851, S. 205 f. Der Erstere hielt sogar 20, 34. 35 schon für einen spätern Zusatz.

3) Nach dem Vorgang des Hieronymus ad Ezech. c. 47 nimmt *Köstlin* (Theol. Jahrb. 1851, S. 195) an, dass die Zahl 153 die Zahl *aller* Fischgattungen sei, die 153 Fische mithin die Bekehrten aus allen Ländern und Zungen, und das Netz die Kirche Petri bedeute, die *Alle* in sich vereinigt.

Digitized by Google

in unserm Evangelium so ausgezeichneten Lieblingsjüngers dar. In keinem Falle erlitt derselbe ja einen solchen Märtyrertod, wie Petrus, und bildete sich wegen seines hohen Alters sogar die Erwartung, dass der Seher der Offenbarung die so nahe geschaute Zukunft Christi noch erleben werde, so finden wir hier eine Aeusserung Jesu, welche die Entstehung dieser Sage erklären, aber dieselbe auch als ein Missverständniss des Wortes Jesu darstellen soll [1]). Warum soll unser Evangelium nicht schon ursprünglich mit dieser dritten Erscheinung des Auferstandenen geschlossen haben, welche uns die Aussicht in die apostolische Zeit, in die Schicksale zweier hervorragenden Apostel eröffnet, zugleich auch in die durch ihr Ansehen und Wirken bezeichneten Kirchen von Rom und Kleinasien? Warum soll unser Evangelist nicht den Apostel Johannes, dessen Gleichstellung mit Petrus er so nachdrücklich hervorhebt, noch als Gewährsmann und Verfasser dieses Evangelium bezeichnet haben? Freilich ist das nur möglich, wenn er der Apostel Johannes nicht selbst, sondern nur ein in seinem Namen schreibender Verfasser war.

II. Ergebniss über das Johannes-Evangelium.

Nur dadurch, dass wir die Untersuchung des Inhalts unsers Evangelium in ihrem Ergebniss zusammenfassen, können wir eine sichere Entscheidung über seinen Ursprung erreichen. Wir betrachten auch hier 1) die schriftstellerische Beschaffenheit des johanneischen Evangelium in doppelter Hinsicht, sowohl an und für sich, als auch nach seinem Verhältniss zu ältern, kanonischen oder unkanonischen, Evangelien, 2) seinen dogmatischen und kirchlichen Standpunct, 3) die nähern Verhältnisse seiner Entstehung.

1. Die schriftstellerische Beschaffenheit.

Es wird ein wesentliches Verdienst der *Baur*'schen Forschungen bleiben, dass sie die planvolle Einheit und Anlage des vierten Evangelium im Ganzen und Grossen eingehend dargelegt haben, wenn sich auch das Einzelne bei einem mehr analytischen, als construirenden Verfahren mehrfach anders gestalten muss [2]). Gehen wir der schrift-

1) Eine solche Sage kann freilich schwerlich aus der missverständlichen Auffassung eines einzelnen Worts Jesu entstanden sein. Will man die noch nach dem Tode des Johannes fortdauernden Meinungen, dass er gleich Henoch und Elias gen Himmel entrückt sei, oder in dem Grabe, welches er sich selbst bereiten liess, schlafe, nicht mit *Lücke* (Comm. z. Ev. Joh. I, S. 40) aus reiner Fabelei entspringen lassen, so muss man sie mit *Baur* (Kanon. Evv. S. 370 f.) in der oben angegebenen Weise auf die Grundlage des Apokalyptikers zurückführen. So suchte man das lange Ausbleiben der Erfüllung jener Weissagung mit der zuversichtlichen Hoffnung des Sehers, den Tag Christi zu erleben, auszugleichen. Mehr mit Joh. 21, 23 f. stimmt Tertullian de anima c. 49 überein: Obiit et Joannes, quem in adventum Domini permansurum frustra fuerat spes.

2) Ein bezeichnender Punct, in welchem *Baur*'s ideelle Construction des joh. Evangelium gewiss zu weit geht, sind die Erscheinungen des Auferstandenen. Die leibliche Erscheinung soll hier nur der bildliche Ausdruck des Bewusstseins sein, dass der den Jüngern mitgetheilte Geist der von Jesu ver-

Digitized by Google

stellerischen Beschaffenheit zuerst in dieser planvollen Anlage des Johannes-Evangelium nach, um sodann die Quellenschriften zu bestimmen, von welchen Bestandtheile in dieser Einheit der Darstellung verarbeitet worden sind.

Nachdem in dem Prolog der Gesichtspunct der höchsten Erkenntniss festgestellt ist, welche der Logos durch seine fleischliche Erscheinung ungeachtet des in dem jüdischen Volke überwiegend hervortretenden Unglaubens der Welt, in der christlichen Gemeinde begründete (1, 1—18), lässt der *erste Haupttheil* 1, 19—12, 50 in dem öffentlichen Auftreten Jesu besonders den in den Juden dargestellten Unglauben sein ganzes Wesen entfalten, seine höchste Spitze erreichen, wodurch der Glaube der Jünger und die höhere Empfänglichkeit, die Jesus ausserhalb des reinen Judenthums findet, noch ziemlich zurücktritt. Eröffnet wird dieses Auftreten Jesu durch das Zeugniss des Täufers, dessen Wissen von der absoluten Bedeutung und Gottessohnschaft Jesu durch die Herabkunft des Logosgeistes auf denselben bei der Taufe vermittelt ist (1, 19—34), ferner durch das erste Hinzutreten von Jüngern Jesu, welche wenigstens in jüdischer Weise seine Messiaswürde anerkennen (1, 35—52), endlich durch das erste Hervortreten seiner Herrlichkeit und Wundermacht in dem Hochzeitswunder zu Kana (2, 1—11). Nach solcher Befestigung des Glaubens der Jünger bezeichnet die Reise Jesu nach Kapernaum den Anfang des öffentlichen Auftretens (2, 12). An einem hohen Paschafest, welches das jüdische Volk in Jerusalem versammelt, tritt Jesus mit einer Reinigung des Tempels auf und verweist die ein Zeichen fordernden Juden auf die Macht, den Tempel seines Leibes, wenn er durch die Juden zerstört wird, in drei Tagen aufzuerwecken (2, 13—22). Der Anhang, welchen Jesus in der jüdischen Hauptstadt findet, geht aber über einen äusserlichen Wunderglauben nicht hinaus, und einem Gläubigen dieser Art, dem Nikodemus, muss Jesus sogleich das Neue des Christenthums entwickeln, was über den jüdischen Gesichtskreis schlechthin hinausgeht, die Geburt von oben, welche durch das Sakrament der Taufe ihren kirchlichen Ausdruck erhält, die Erlösung durch den Glauben an den Gekreuzigten, zu welchem sich die Kinder der Finsterniss nicht erheben können (2, 23—3, 21). Die Nothwendigkeit des Glaubens an Jesum zur Seligkeit wird auch durch den Täufer, als er neben Jesu tauft, noch einmal feierlich bezeugt (3, 22—36). Erst

heissene und gesandte Geist ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist, weil der Geist zu ihnen nicht kommen konnte, ohne dass sie sich des Herrn als des Lebenden und mit seinen Jüngern in Gemeinschaft Stehenden bewusst wurden (Kanon. Evv. S. 227 f.). So allegorisch erzählt der Evangelist nicht, dass das Erzählte unbeschadet seiner höhern Bedeutung nicht den vollen Anspruch geschichtlicher Wahrheit machte. Er will auch das Kommen Jesu zur Mittheilung des heil. Geistes und noch mehr die Erscheinung zur Ueberzeugung des ungläubigen Thomas als sinnliche Ereignisse darstellen. Das Ideelle und Dogmatische, obwohl es hier noch mehr hervortritt, als bei dem Lukas-Evangelium, schliesst doch die Absicht keineswegs aus, die Geschichte des Lebens Jesu zu beschreiben. Was sich dem Evangelisten als wesentlich christliche Wahrheit, oder um mit Paulus 1 Thess. 4, 15 zu reden, als λόγος κυρίου (vgl. 1 Kor. 7, 10) darstellte, musste sich unwillkürlich in eine geschichtliche Anschauung umsetzen.

Digitized by Google

in dem nicht-jüdischen Gebiet von Samarien findet Jesus eine bereitwilligere Anerkennung seiner Würde als Heiland der Welt, und wie er hier das über alle bisherigen Religionen schlechthin erhabene Wesen der christlichen Geistesreligion entwickelt, so weist er die Jünger auch auf die grosse Ernte der Heidenwelt hin, welche ihnen durch die Mühe Andrer zufallen wird (4, 1—42). In Galiläa, wo er wenigstens mehr Anerkennung findet als in Judäa, giebt er durch die Fernheilung zu Kana einen zweiten Beweis seiner jeder natürlichen Vermittelung entbehrenden, selbst über den gewöhnlichen Wunderglauben schlechthin hinausgehenden Wundermacht (4, 43—54). Dieselbe Wundermacht erweist er auch bei einer zweiten Festreise in Jerusalem durch eine Sabbatheilung am Teiche Bethesda, welche die erste bestimmte Aeusserung der Feindschaft der Juden hervorruft. Und zwar ist der Anstoss schon hier ein doppelter, einerseits die Verletzung des *Gesetzes* durch die Sabbatheilung, andrerseits die zur Rechtfertigung dieser Nicht-Achtung des Sabbat ausgesprochene Behauptung des ganz eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem Jesus als der *Sohn Gottes* zu seinem göttlichen Vater steht. Die Rede Jesu entwickelt den innigen Zusammenhang seiner Werke mit seiner Gottheit. Seine Werke, die jetzige und die zukünftige Belebung, berufen einerseits auf seiner Gottgleichheit, wie andrerseits diese Werke nebst dem von den Juden nicht verstandenen Worte der Schrift die höhern Zeugnisse seiner Göttlichkeit sind (Cap. 5). Ist der Anstoss des Judenthums an der Art, wie Jesus sich über die Gesetzesreligion hinwegsetzt und in einer den jüdischen Monotheismus gefährdenden Weise für den Sohn Gottes erklärt, in Jerusalem so schroff hervorgetreten, so löst sich nun auch in Galiläa die scheinbar höhere Empfänglichkeit in denselben Unglauben auf, als das Volk die wunderbare Speisung Jesu in roh sinnlicher Weise auffasst und an dem himmlischen Lebensbrod des Erlösers, dessen Spitze der Genuss seines Fleisches und Blutes im Abendmahl ist, solchen Anstoss nimmt. Der Anhang Jesu verliert sich bis auf die zwölf Apostel, deren Gesinnung (mit Ausnahme des teuflischen Verräthers) Petrus in seinem Bekenntniss ausspricht (Cap. 6). Die fernere Anwesenheit Jesu in Jerusalem bei einem Laubhüttenfest führt die Spannung zwischen Jesu und den Juden zu dem entschiedensten Bruche fort (7, 1—10, 21). Der Hauptanstoss der Juden ist gleich anfangs nicht sowohl die Nicht-Achtung des Gesetzes, sondern vielmehr die Behauptung höherer Abkunft von einem den Juden unbekannten Gott (7, 28 f.), und nachdem Jesus an der Ehebrecherin das gesetzliche Richten überhaupt verworfen hat (7, 53—8, 11), schärft sich in den weitern Streitreden der Gegensatz der Ueberweltlichkeit Jesu und des jüdischen Bewusstseins zu dem gegenseitigen Vorwurf dämonischen Wesens. Wie der Unglaube der Juden ihre Teufelskindschaft zur Wurzel hat, so tritt Jesus mit der Behauptung seiner vor der Zeit Abrahams schon bestehenden Gottessohnschaft auf (8, 12—59). Nachdem der Bruch Jesu mit den Juden innerlich so unheilbar geworden ist, kann er nur noch äusserlich gesteigert werden. Das geschieht schon durch die weitere Sabbatheilung eines Blindgeborenen, deren symbolische Ausführung die Thatsache anschaulich macht, wie die Nicht-

Digitized by Google

Sehenden sehen und die Sehenden zu Blinden werden (9, 1—39). Immer schärfer wird der Gegensatz Jesu gegen die Pharisäer, welche Sehende sein wollen, indem er sich als den allein wahren Hirten des Gottesvolks darstellt, zu welchem auch eine ausserjüdische Heerde gehört (10, 1—21). Als Jesus sodann an einem Kirchweihfest in Jerusalem erscheint, sehen die Juden in der Art, wie er sich für Gottes Sohn erklärt, eine offene Gotteslästerung (10, 22—42). Den vollen Ausschlag giebt aber erst die Art, wie Jesus seine göttliche Macht durch das grosse Wunder der Belebung des bereits in Verwesung übergegangenen Lazarus beweist (11, 1—44). Das jüdische Synedrium wird nun, um sich gegen Jesum zu behaupten, zu dem entscheidenden Beschluss gedrängt ihn zu tödten (11, 45—57). Jesus reist zum letzten Mal zu einem Paschafest nach Jerusalem, und die Leidenswoche wird bedeutungsvoll durch seine Salbung in Bethanien eröffnet (12, 1—8). Von dem Volke als König von Israel begrüsst, hält Jesus seinen feierlichen Einzug in Jerusalem (12, 9—19), und vor den hellenischen Proselyten, die sich zu ihm führen lassen, wie vor den ungläubigen Juden, spricht er das Bewusstsein der baldigen Verherrlichung durch seinen Tod aus (12, 20—36). Ungeachtet so grosser Wunder blieben die Juden verblendet oder unentschlossen, sie nahmen den Glauben nicht an, dessen Nothwendigkeit der Evangelist Jesum noch schliesslich versichern lässt (12, 37—50). Was also die Juden von der Anerkennung Jesu abstösst, ist hauptsächlich die durch schlechthin wunderbare Werke beglaubigte Ueberweltlichkeit und Göttlichkeit seiner Herkunft, und der ganze erste Haupttheil des Evangelium ist nur die geschichtliche Ausführung des in dem Prolog 1, 10. 11 von dem Auftreten des Logos in der Welt und in seinem Eigenthum ausgesagten Erfolges.

Gleichwohl hat schon das öffentliche Auftreten Jesu in den Jüngern, den Samaritern, den zu Jesu tretenden Hellenen Kreise angedeutet, welche eine höhere Empfänglichkeit als das ungläubige Judenthum versprechen können. Ist der Tod Jesu nun ein Opfertod, dessen typisches Vorbild das jüdische Paschaopfer war, so erstrecken sich seine segensreichen Wirkungen eben auf diese in den Anfängen schon bestehende Gemeinde der Gläubigen, so dass die Läuterung und Belehrung des Jüngerkreises die Darstellung des Abschieds Jesu von den Seinigen zu einem zweiten Haupttheil unsers Evangelium macht. Das Abschiedsmahl Jesu, welches weder mit dem jüdischen Paschamahl noch mit der Einsetzung des Abendmahls etwas zu thun hat, veranlasst also nach dem Weggang des Verräthers die inhaltsreichen Aufschlüsse über die durch Vermittelung des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde fortbestehende Gemeinschaft des Erlösers mit den Gläubigen, welche nun endlich das wahre Wesen Christi erkennen und die Ueberzeugung gewinnen, dass er durch den Tod nur zu dem Vater, von welchem er ausgegangen war, zurückkehrt (Cap. 13—16). Mit demselben Bewusstsein, dass der Tod nur der Weg zu seiner namentlich in der Gemeinde eintretenden Verherrlichung ist, weiht sich Jesus zu seinem Tode (Cap. 17). Freiwillig bietet er sich zur Gefangennehmung dar, und nachdem die Juden dem widerstrebenden Pilatus

Digitized by Google

die Kreuzigung desjenigen abgedrungen haben, welcher nur ein König der Wahrheit sein will, verscheidet Jesus am Kreuze zu derselben Zeit, als das jüdische Paschaopfer begann. Gerade in den nähern Umständen seines Todes erscheint er als das wahre Paschaopfer, dessen segensreiche Folgen für die gläubige Heidenwelt durch den Lanzenstich eines römischen Soldaten und das aus der Seite fliessende Wasser und Blut angedeutet werden (Cap. 18. 19). Nachdem der Auferstandene, ehe er gen Himmel gefahren, die verehrungsvolle Berührung der Maria Magdalena abgewehrt hat, kehrt er, mit dem Logosgeiste wieder vereinigt, zu seinen Jüngern zurück, um ihnen den heil. Geist mitzutheilen und die höchste kirchliche Gewalt zu verleihen, dann noch einmal, um den Unglauben des Thomas durch den sinnlichen Augenschein zu widerlegen (Cap. 20). Eine dritte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa eröffnet die Aussicht in die apostolische Wirksamkeit und die persönlichen Schicksale der beiden hervorragenden Apostel der römischen und der kleinasiatischen Kirche (Cap. 21). So überwiegt in dem zweiten Haupttheil die Anerkennung Jesu bei den Geistesmenschen und die Begründung der christlichen Gemeinde, wovon schon der Prolog 1, 12—18 gehandelt hatte.

Das ganze Evangelium hat allerdings eine sehr kunstvoll durchgeführte Anlage, einen stetigen Fortschritt und eine alles Einzelne zusammenschliessende innere Einheit, da sein ganzer Inhalt nur die Durchführung der im Prolog ausgesprochenen Gesammtansicht der evangelischen Geschichte ist. Je mehr das Christenthum die höchste, durch den Logos vermittelte Erkenntniss ist, desto begreiflicher ist die Verwerfung, welche es bei dem weltlichen, jüdischen Bewusstsein erfährt, aber desto erklärlicher ist auch seine segensreiche Annahme bei den höhern, geistigen Naturen der Menschheit. Je eigenthümlicher aber dieses Evangelium als ein Ganzes für sich ist, desto näher liegt auch die Frage, woher es seinen geschichtlichen Stoff genommen hat. Der Evangelist selbst weist uns an einigen Stellen auf die Augenzeugenschaft des Lieblingsjüngers Johannes hin (19, 35. 21, 24). Wie es sich auch mit dieser Augenzeugenschaft des Verfassers oder seines Gewährsmanns verhalte, unmöglich lässt es sich leugnen, dass ein grosser Theil des Stoffs aus den drei synoptischen Evangelien, vielleicht auch noch aus einer andern, den Synoptikern verwandten Quelle geschöpft ist. Es hat sich uns im Einzelnen erwiesen, in welchem eigenthümlichen Verhältniss dieses Evangelium zu den synoptischen steht, da es mit denselben theils aneignend, theils umbildend, theils berichtigend, theils abweichend in die verschiedenste Berührung tritt. Dieses Zusammentreffen ist sowohl in der Berührung als auch in Abweichung so eigenthümlich, dass es nur aus einer schriftstellerischen Benutzung und freien Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs erklärt werden kann.

Man gehe in dieser Hinsicht das ganze Evangelium durch. Das doppelte Zeugniss des Täufers 1, 19—34 entsprach der doppelten Beziehung, in welche schon der synoptische Täufer zu Jesu tritt, nämlich einerseits durch die Hinweisung auf seinen gewaltigern Nachfolger, andrerseits durch die Taufe, welche die messianische Weihe ist. Fin-

Digitized by Google

det schon in diesen beiden Hauptpuncten trotz aller Eigenthümlichkeit zum Theil selbst im Ausdruck eine Uebereinstimmung statt (vgl. Joh. 1, 23; 1, 26. 27; 1, 33 mit den oben angegebenen synoptischen Stellen), so ist doch der synoptische Geschichtsstoff hier unter den Gesichtspunct der öffentlichen Bezeugung des erscheinenden Logos durch den Täufer Johannes gestellt. Auch die erste Bildung eines Jüngerkreises (1, 35—52) enthält ungeachtet der grossen Abweichung von den Synoptikern in Zeit, Ort und Personen, in der schon hier vorweggenommenen Erkenntniss der Messiaswürde Jesu Bestandtheile, welche in höherer Ursprünglichkeit bei den Synoptikern erhalten sind, die Benennung Kephas für Simon (1, 43), welcher auch hier noch in gewissem Sinne der Erstberufene ist (1, 42), um von weniger Gewissem abzusehen. Nach dem eigenthümlichen Hochzeitswunder in Kana, welches ein merkwürdiges Gegenstück zu der synoptischen Versuchung bildet, trifft Joh. 2, 12 in der Reise Jesu nach Kapernaum wesentlich mit Matthäus 4, 13 und Markus 1, 21 zusammen, welche gleichfalls durch ein Auftreten Jesu in Kapernaum seine öffentliche Laufbahn eröffnen. Tritt nun aber der johanneische Christus sogleich in Jerusalem an einem Paschafeste auf, so beginnt er doch auch hier, wie bei den Synoptikern, welche ihn erst am Ende seines Lebens nach Jerusalem kommen lassen, mit der Tempelreinigung (2, 14—17), und selbst die jüdische Zeichenforderung nebst der Antwort Jesu (2, 18—22) vereinigt verschiedene synoptische Bestandtheile zu einem eigenthümlichen Ganzen. Man hat schon hier nur die Wahl, entweder die Synoptiker das ursprünglich Vereinigte in verworrener Weise auseinander werfen, oder den Johannes verschiedene synoptische Bestandtheile eigenthümlich verarbeiten und verschmelzen zu lassen. Selbst in dem eigenthümlichen Gespräch mit Nikodemus ist der Ausspruch über die Geburt von oben 3, 3 mit Matth. 18, 3 verwandt, so sehr er durch das eigenthümliche Gepräge johanneischer Theologie verändert ist. Nach dem öffentlichen Auftreten führt auch Joh. 3, 22—36 eine Aeusserung des Täufers über die höhere Würde Jesu ein, wie es nach Matthäus und Lukas durch eine Gesandtschaft des Täufers geschieht, welcher noch in der Gefangenschaft an der Messiaswürde Jesu zweifelt. Nur musste hier bei dem ersten Zeugen der Gottheit Christi der Zweifel in die entschiedenste Bejahung umschlagen. Hat auch dieses Zeugniss im Einzelnen Verwandtschaft mit synoptischen Aussprüchen Jesu, so setzt sich Joh. 3, 24 (weil das Auftreten Jesu gleich anfangs vor die Gefangennehmung des Täufers verlegt war) ausdrücklich mit der abweichenden synoptischen Angabe auseinander, dass Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich auftrat. Setzt der Evangelist diese Annahme, deren er sich bei seinem abweichenden Gange bewusst wird, offenbar als die gangbare voraus, so erklärt sich ihre allgemeinere Geltung gewiss am einfachsten, wenn sie schon in den synoptischen Evangelien schriftlich aufgezeichnet war. Selbst bei dem so eigenthümlichen Aufenthalt Jesu in Samarien, für welchen man den Lukas als Vorgänger betrachten kann, lässt sich 4, 35 f. die Berührung mit dem synoptischen Ausspruch Matth. 9, 37. 38 (Luk. 10, 2) gar nicht leugnen. Auch bei dem zweiten Auftreten Jesu in Galiläa

Digitized by Google

begegnet uns 4, 43. 44 eine merkwürdige Beziehung auf den synoptischen Geschichtsstoff. Der Evangelist wird sich auch hier (wie 3, 24) seiner Abweichung von den Synoptikern bewusst, als er Jesum aus Judäa nach Galiläa zurückkehren lässt. Er rechtfertigt sich daher damit, dass er sich bei der Annahme von Judäa als dem eigentlichen Vaterlande Jesu auf den synoptischen Ausspruch Matth. 13, 57, Mark. 6, 4, Luk. 4, 24 von der Verachtung des Propheten in seiner πατρίς beruft [1]). Bei der Fernheilung zu Kana 4, 46—54 lässt sich die wesentliche Uebereinstimmung mit der synoptischen Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum ohnehin nicht verkennen. Es ist oben nachgewiesen worden, welche Berührungen auch die Sabbatheilung am Teiche Bethesda Joh. Cap. 5 mit den Synoptikern (namentlich Mark. 2, 11) darbietet. Bei dem Speisungswunder und dem Seewandeln 6, 1—21 ist das Zusammentreffen mit den Synoptikern so auffallend, und alle Abweichungen von denselben erklären sich so einfach aus der Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, dass die Bearbeitung der synoptischen Erzählung hier für jeden Unbefangenen klar sein muss. Joh. 6, 7 finden wir ja sogar die 200 Denare des Markus 6, 37 wieder. Auch bei Johannes 6, 30 folgt auf die wunderbare Speisung eine Zeichenforderung, wie es Matth. 16, 1 f., Mark. 8, 11 f. der Fall ist, und gleich darauf finden wir auf beiden Seiten das Bekenntniss des Petrus, welches freilich bei Johannes 6, 68 f. nicht mehr die erste Erkenntniss Jesu als des Messias sein konnte. Selbst die Anwesenheit Jesu bei dem Laubhüttenfest in Jerusalem 7, 1—10, 21 ist nicht so eigenthümlich, dass uns hier nicht öfter Bestandtheile begegneten, welche mehr oder weniger mit den Synoptikern zusammentreffen (z. B. Joh. 7, 33. 34 vgl. Luk. 13, 25 f., Joh. 7, 20. 8, 48. 52 vgl. Matth. 10, 25, Mark. 3, 22. 30). Und hat der Abschnitt von der Ehebrecherin unleugbar eine synoptische Färbung, so wird man auch 8, 12 f. an die synoptischen Streitreden erinnert. Bei der Heilung des Blindgeborenen Joh. 9, 6 f. ist die Art der Wunderhandlung mit der Blindenheilung Mark. 8, 22—26 sehr verwandt. Gerade bei der nur dem Johannes eigenen Auferweckung des Lazarus 11, 2 finden wir die unleugbarste Combination synoptischer Züge (vgl. Matth. 26, 6 f., Luk. 7, 37. 38. 44. 10, 38—42), und setzt der Evangelist hier offenbar die eigenthümlichen Züge der Salbung bei Lukas als bekannt voraus, so bezeugt er, da dieselben zu deutlich mit der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des dritten Evangelisten zusammenhängen, unleugbar das Dasein des spätesten und letzten synoptischen Evangelium. Ferner kann der Beschluss des Synedrium 11, 45—57 sehr wohl als johanneische Ausführung der synoptischen Sitzung Matth. 26, 1 f. gefasst werden. Die Salbung in Bethanien Joh. 12, 1—8 trifft wieder selbst

1) Mit Recht sagt *Köstlin* (Theol. Jahrb. 1851, S. 185 f.), so könne nur ein Schriftsteller schreiben, welcher die Wanderung Jesu aus Judäa (der πατρίς) nach Galiläa nicht geschichtlich überliefert erhalten, sondern selbst frei gebildet habe und nun mittelst Berufung auf ein geschichtlich vorliegendes Wort Jesu beweisen wolle, dass sie, obwohl bisher nicht bekannt, doch wirklich vorgefallen sei oder vorgefallen sein könne, dass er somit in Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte stehe. Diese scharfsinnige Bemerkung ist von *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 279 f.) gebilligt worden.

Digitized by Google

in Einzelheiten und Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks mit *allen drei Synoptikern* so auffallend zusammen, dass sie nur als eine Combination aus denselben gelten darf, wenn man es nicht vorziehen will, das ursprünglich Vereinigte in den synoptischen Berichten auseinanderfallen zu lassen. Auch der Einzug in Jerusalem 12, 12—19 kann kaum anders als für eine johanneische Bearbeitung der synoptischen Darstellung gelten. Endlich bei der Rede Jesu vor den Hellenen finden wir Joh. 12, 25 den synoptischen Ausspruch Matth. 10, 39. 16, 25 c. parall. wieder, wie auch der synoptische Seelenkampf Joh. 12, 27. 28 durchblickt, und die Anwendung von Jes. 6, 9 f. (Joh. 12, 39. 40) bei Matth. 13, 14. 15 zu Hause ist.

So entschieden unser Evangelist namentlich in dem zweiten Haupttheil von den Synoptikern abweicht, so blickt doch auch hier im Allgemeinen und im Einzelnen die synoptische Grundlage stark genug durch. Das Abschiedsmahl Jesu ist zwar kein Paschamahl, wohl aber wird hier in der Fusswaschung nur der Ausspruch Luk. 22, 27 geschichtlich ausgeführt, die Bezeichnung des Verräthers aus den Synoptikern beibehalten und nur weiter fortgebildet, wie die Lostrennung des Abschiedsmahls von dem jüdischen Paschamahl schon bei Lukas angebahnt war (Joh. 13, 1—30). In den Abschiedsreden, welche Jesus nach Entfernung des Verräthers hält (13, 31—16, 33), finden wir 13, 36 f. die synoptische Vorhersagung der Verleugnung des Petrus, 14, 22 den dem Luk. 6, 16 eigenthümlichen Apostelnamen Judas Jakobi, 14, 31 die Worte, mit welchen Jesus bei den Synoptikern seinem Verräther entgegengeht, 15, 20 (und 13, 16) den Ausspruch Matth. 10, 24. Und wie die johanneischen Abschiedsreden überhaupt an die Stelle der eschatologischen Reden bei den Synoptikern treten, so erinnert auch noch Joh. 16, 32 an Matth. 26, 31. 56. Tritt ferner das hochpriesterliche Gebet Cap. 17 in sehr bezeichnender Weise an die Stelle des synoptischen Seelenkampfs, so ist von der Gefangennehmung an bis zum Begräbniss Jesu (Cap. 18. 19) die synoptische Grundlage ungeachtet aller Eigenthümlichkeiten gar nicht zu verkennen. Es ist hier, wie oben näher nachgewiesen wurde, namentlich Lukas, welcher unserm Evangelisten den Weg gebahnt hat. Und wenn derselbe in der Absicht, Jesum als das wahre Paschaopfer darzustellen, zuletzt bei der Unterlassung der Beinbrechung und dem Lanzenstich seinen ganz eigenthümlichen Weg geht, so beruft er sich hier, um seine Darstellung zu beglaubigen, ausdrücklich auf das Zeugniss des Augenzeugen (19, 35). Eigenthümliche Züge des Lukas liegen auch bei den Erscheinungen des Auferstandenen Cap. 20. 21 zum Grunde. Je schlagender sich die Benutzung und Berücksichtigung aller drei synoptischen Evangelien an entscheidenden Stellen (Joh. 2, 14—22. 3, 24. 4, 44. 6, 1—21. 11, 2. 12, 1—8) bewährt, desto weniger lässt sie sich in allen übrigen Berührungen bezweifeln, und desto fester steht das Ergebniss, dass das johanneische Evangelium in dem stetigen Fortschritt und Zusammenhang der kanonischen Evangelienbildung die letzte, abschliessende Stufe darstellt [1]).

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 239—280. So Vieles, was die Synoptiker

Digitized by Google

Hat der Evangelist aber selbst in solchen Fällen, wo der Apostel Johannes Augenzeuge gewesen sein muss, bis auf Einzelheiten der Erzählung und Zufälligkeiten des Ausdrucks Evangelien benutzt, deren Verfasser, wie der zweite und der dritte Evangelist, in keinem Falle Augenzeugen waren; hat er den von seinen Vorgängern aufgezeichneten Geschichtsstoff mit noch grösserer Freiheit als sie gemäss der Absicht seiner Darstellung fortgebildet (z. B. 3, 24. 4, 44. 6, 1 — 21): so muss die Augenzeugenschaft seiner Berichte von vorn herein zweifelhaft werden, und alles Eigenthümliche, was er sonst noch darbietet, kann nur entweder aus andern Quellen (seien es schriftliche oder mündliche, wie die 19, 35 angedeutete apostolische Ueberlieferung) stammen, oder aber eine freie Bildung derselben schriftstellerischen Eigenthümlichkeit sein, die uns schon bei der Bearbeitung vorgefundener Stoffe deutlich entgegentritt. Je mehr die innere Einheit und planvolle Anlage des Evangelium durchgeführt ist, je mehr wir namentlich in allen Reden des Täufers oder Jesu nur die eigenthümliche Theologie des Evangelisten hören, wie er sie in dem Prolog und 12, 37—43 unverhüllt vorträgt; je mehr sich die Reden auf den Standpunct einer ausgebildeten christlichen Dogmatik stellen, welche das ganze Erlösungswerk und die Einrichtungen der christlichen Gemeinde von Anfang an übersieht (3, 5. 13. 14. 6, 51 — 58. 62); je mehr auch in den Erzählungen oft genug der Einfluss einer bestimmten Dogmatik (wie bei der Leidensgeschichte) sichtbar ist: desto weiter muss allerdings in diesem Evangelium die freie Fortbildung der evangelischen Geschichte nach innern Anschauungen und dogmatischen Ideen ausgedehnt werden, welche wir schon bei den ältern Evangelien mehr oder weniger bemerkten [1]). Nur ist dadurch die Benutzung anderer Quellen, mündlicher oder schriftlicher, nicht geradezu ausgeschlossen [2]). Aber freilich sind die Fugen, welche uns bei allen drei Synoptikern ältere Quellenschriften verriethen, in einem Evangelium nicht

---

ausdrücklich erzählen, wird ja bei Johannes als bekannt vorausgesetzt, Joseph und Maria als angebliche Eltern (6, 42), Nazaret als angeblicher Stammort Jesu (1, 46), Bethlehem als wirklicher Geburtsort (4, 44. 7, 42), Mutter und Brüder Jesu (2, 2. 12. 7, 3. 19, 25 f.), die Gefangennehmung des Täufers (3, 24), die Zwölfzahl der Apostel (6, 67. 70. 20, 24). Namentlich angeführt sind nur folgende Apostel: Andreas neben dem ungenannten Lieblingsjünger Johannes, Petrus, Philippus, Nathanaël-Matthäus (1, 35—52), die beiden Söhne des Zebedäus (21, 2), Thomas (14, 5. 20, 24 f. 21, 2), Philippus (6, 5 f. 12, 21 f. 14, 9), Judas Jakobi (14, 22) und Judas Ischariot (6, 71. 12, 4 u. s. w.). Es fehlen nur Bartholomäus und Jakobus der Jüngere.

1) Bezeichnend für die Subjectivität des Evangelisten sind auch die zahlreichen Zwischenbemerkungen des Evangelisten (2, 21 f. 6, 6. 64. 11, 51 f., 12, 6. 16. 37 f. 19, 35 f. 20, 30. 31, wahrscheinlich auch 21, 24. 25). Einmal (7, 22) fällt es sogar schwer, eine ähnliche Bestimmung zur Rede Jesu zu rechnen.

2) Auf einen reichern Inhalt der evangelischen Geschichte weist der Evangelist ja 20, 30. 21, 25 ausdrücklich hin. Enthält das Evangelium aus dieser Fülle nur so viel, als nöthig ist, um die Ueberzeugung zu erwecken, dass Jesus der Sohn Gottes (im Sinne des Evangelisten) ist, so ist hiermit von selbst die Planmässigkeit des Evangelium ausgesagt. Zugleich liegt in dieser nicht aufgezeichneten Inhaltsfülle eine Anknüpfung für die apokryphischen Evangelien, deren Hauptthema Geburt, Kindheit und Leiden Jesu war.

Digitized by Google

erkennbar, welches allen überkommenen Geschichtsstoff so kunstvoll zu einer innern Einheit verarbeitet hat. Der schöpferische Geist, aus welchem diese Einheit erzeugt ist, führt uns von selbst auf die dogmatische und kirchliche Stellung des Evangelisten.

2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct.

Ist es auf den ersten Anblick einleuchtend, dass der Evangelist dem judaistischen Christenthum ganz fern steht, so bietet er doch auch andrerseits gar keine Merkmale paulinischer Eigenthümlichkeit dar. In jedem Falle wird man hier über den urchristlichen Parteigegensatz hinausgeführt, und je unleugbarer dieses Evangelium den Standpunct einer christlichen Gnosis vertritt, desto mehr kann es sich nur darum handeln, ob wir hier die Selbständigkeit eines apostolischen Geistes, oder vielmehr den Einfluss der geschichtlich bekannten Gnosis anzunehmen haben. Wir brauchen nur die Ergebnisse unsrer Untersuchung des Inhalts zusammenzustellen, um zu sehen, dass das Letztere der Fall ist.

Gehen wir von der Stellung zu dem Judenthum mit seinen Einrichtungen aus, so giebt in dieser Hinsicht die johanneische Theologie dem Paulinismus nichts nach. Sie ist ebenso antijudaistisch wie antinomistisch. Der Name der Juden ist ja ganz zum Namen der Feinde Christi geworden, wie man besonders aus Joh. 6, 41. 52 sieht [1]). Das Gesetz, welches Moses gab, hat so wenig allgemeine und bleibende Geltung, dass es sich nur auf die Juden bezieht, ein „Gesetz der Juden" ist [2]) und von Christus nicht mehr beachtet wird [3]). Die grossen Feste, zu welchen er nach Jerusalem reist, sind ja nur „Juden-Feste" [4]). Die Aeusserlichkeit des an einen Tempel gebundenen jüdischen Cultus muss ganz wie der samaritische untergehen, um der rein geistigen Gottesverehrung zu weichen [5]). Selbst die Schrift des Alten Testaments enthält nur insofern das bleibende, ewige Gotteswort, welches von den Juden wegen ihres Unglaubens weicht, als sie weissagend auf Christum hinweist [6]). Eben desshalb fehlen freilich nicht alle Anknüpfungspuncte zwischen Judenthum und Christenthum. Es ist vielmehr eine Nothwendigkeit, dass die Erlösung aus dem Judenthum hervorgeht, und das jüdische Volk ist dadurch vor allen andern ausgezeichnet, dass es der Ausgangspunct des Christenthums ist [7]). Auch fehlt der jüdischen Religion wie ihrem samaritischen Nebenzweige nicht jede Beziehung auf den höchsten Gott [8]). Aber dieses

---

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 163. 317.

2) Joh. 7, 19. 22. 8, 17. 10, 34. 15, 25, vgl. 7, 51. 19, 7.

3) Namentlich in Betreff der Sabbatfeier 5, 18. 9, 24 f., vgl. aber auch 7, 22 f. über die Beschneidung und 1, 17 über das Verhältniss der Offenbarung Christi zum mosaischen Gesetz.

4) Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 55 vgl. 19, 42.

5) Joh. 4, 21—24.

6) Joh. 5, 37—47, vgl. 1, 23. 2, 17. 22. 6, 45. 7, 38. 12, 14 f. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 36. 37.

7) Joh. 4, 22. 1, 11. Daher ist auch die niedrigste Stufe der Anerkennung Jesu der jüdische Messiasglaube 1, 46. 50.

8) Joh. 4, 22. Jesus nennt ja auch 2, 16 den Tempel zu Jerusalem in

Digitized by Google

Verhältniss zu dem vollkommenen Gott, dessen die israelitische Religion in ihren beiden Gestaltungen fähig ist, wird nie zu klarem und bestimmtem Bewusstsein entwickelt, so dass der allein wahre Gott den Juden, welche ihn für den ihrigen halten, in der That unbekannt bleibt [1]). So stehen sie unter dem besondern Einfluss niederer, untergeordneter Mächte, durch welche sie zu dem Mittelpunct des gottfeindlichen κόσμος werden [2]), und die ganze Geschichte der jüdischen Religion vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums fällt unter die Herrschaft der die Menschheit umnachtenden Finsterniss (1, 5. 6), in welcher Diebe und Räuber die Leitung der Heerde des wahren Gottes sich anmassen (10, 8), die Lichtblicke einzelner Propheten verschwinden (5, 46. 8, 56. 12, 41) und die Vorbildungen des Christlichen in typischer Räthselhaftigkeit verborgen bleiben [3]).

Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums ist also die Erkenntniss des vollkommenen Gottes, welchen selbst das bessere Judenthum nur bewusstlos verehrt hatte [4]). Der christliche Gott ist reiner Geist (4, 24), ununterbrochen wirkend und erhaben über alle Sabbatsruhe (5, 17). So ist das Christenthum allerdings ein durch die persönliche Erscheinung des göttlichen Logos vermitteltes neues Gottesbewusstsein (17, 3), und eben aus diesem Grunde geht es schlechthin über die Schranken der Gesetzesreligion hinaus (1, 17). Der Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium ist hier weit über seine paulinische Fassung hinaus zu dem Gegensatz einer äusserlichen, beschränkten Volksreligion und der freien, unbeschränkten Geistesreligion geschärft worden, dessen metaphysischer Hintergrund der Unterschied eines allumfassenden rein geistigen Gottesreichs und des beschränkten, von niedern Mächten beherrschten, materiellen κόσμος ist. Nur in allgemeinster Weise greift das geistige Gottesreich auch über den κόσμος hinüber, sofern derselbe in letzter Ursache durch den Logos (1, 10) oder wenigstens nicht ohne ihn (1, 3), ohne seine Alles umfassende Wirksamkeit geworden ist. Gleichwohl kann der Logos nur in derselben Weise als Weltschöpfer gedacht werden, wie die valentinischen Gnostiker ihren Aeon Soter als δημιουργὸς καθολικός dachten, weil der κόσμος in seiner engern Bedeutung das Reich der Finsterniss ist und unter der unmittelbaren Herrschaft des von Natur bösen Teufels steht, in welchem die Lüge seines Vaters (des untergeordneten Weltschöpfers) ihren wesenhaften Ausdruck gefunden hat (8, 44, vgl. 12, 31. 14, 30. 16, 11). In dem Dasein des Teufels schlägt schon vor der Entstehung der Menschheit das Endliche in das an sich und principiell Böse um. So giebt es in der Menschheit einerseits höhere, von Hause aus gottgezeugte Naturen (1, 13. 3, 3. 8, 47. 10, 26.

gewissem Sinne das Haus seines Vaters, obwohl nur sein eigener Leib der wahre Tempel der Gottheit ist (2, 19. 21).

1) Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3. 17, 25.

2) Joh. 8, 44. 12, 40. Dazu vgl. 15, 25, wo das Gesetz der Juden das des κόσμος ist (vgl. 15, 19).

3) Joh. 3, 14. 6, 31. 49. 19, 36. Hierher gehört auch der Tempel, sofern er das Haus des wahren Gottes ist (2, 16).

4) Vgl. zu dem Folgenden die nähern Nachweisungen in meiner Schrift: Das Evang. und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegriff 1849.

Digitized by Google

11, 52. 15, 19. 17, 16. 18, 37), welche der κόσμος nur in seiner weitesten Bedeutung in sich schliesst (3, 16. 17), während sie über den κόσμος im engern Sinne von vorn herein erhaben sind (15, 19. 17, 16), andrerseits auch Kinder des Teufels, deren geistiges Wesen von Hause aus böse ist (8, 23. 42. 47. 10, 26. 12, 39), welche den gottfeindlichen κόσμος im engern Sinne ausmachen (17, 9). Die Scheidung dieser in dem κόσμος nach seiner weitern Bedeutung zusammengefassten verschiedenartigen Naturen ist die Krisis, welche durch die persönliche Erscheinung des Logos in der Welt eingeführt wird (3, 19 f. 5, 22. 27. 30. 9, 39. 12, 31). Und dieselbe besteht einerseits darin, dass die gottverwandten Naturen durch einen geheimnissvollen Zug ihres Wesens zu dem Glauben an den Erlöser getrieben (6, 39. 44. 65. 17, 2) und durch diesen Glauben zu der höchsten Erkenntniss, dem Bewusstsein des vollkommenen Gottes geführt werden, also die in ihrem Wesen begründete Gotteskindschaft durch den christlichen Glauben verwirklichen (1, 12. 13. 3, 21. 10, 16. 11, 52. 17, 3. 6. 12), während andrerseits die durch ihren Unglauben gerichteten Kinder des Teufels und der Finsterniss von der christlichen Gemeinde ausgeschieden und erst durch die Auferstehung des Gerichts zur Anerkennung Christi und des wahren Gottes gezwungen werden (5, 23. 29. 8, 24. 12, 48. 14, 31. 17, 21). So verwirklicht der Logos, wie in letzter Ursache Alles durch ihn geworden ist, die ihm übertragene ἐξουσία πάσης σαρκός (17, 2), den Einen zur Erlösung, den Andern zum Gericht.

Lässt das vierte Evangelium so deutlich einen tiefgreifenden metaphysischen Dualismus durchblicken, obwohl die endliche Welt, in welcher derselbe zur Erscheinung kommt, nicht ohne Zusammenhang mit dem unendlichen Geistesreich entstanden ist, so zeigt sich dieser Dualismus auch in der Christologie, deren Grundlage die schon vorher vorbereitete und angelegte, aber erst bei der Taufe vollzogene Vereinigung des göttlichen Logosgeistes mit seinem menschlichen Träger Jesus ist (vgl. 1, 9. 32. 33. 3, 34. 13, 21 mit 1, 14). Eben weil es einer künstlichen Vermittelung bedarf, um das rein geistige Wesen des Logos mit einem körperlichen Leibe zu verbinden, ist der Leib Jesu in besondrer Weise ein Tempel der Gottheit (2, 19. 21), und weil der Träger des Logos eine menschliche Persönlichkeit ist, drängt sich auch dem mit dem Logos geeinigten Menschen unwillkürlich eine rein menschliche Empfindung auf (11, 33. 38. 12, 27), ja derselbe muss, wie es nach 20, 17 der Fall zu sein scheint, nach der Auferstehung noch besonders gen Himmel fahren, um wieder mit dem Logos vereinigt zu werden.

Alles dieses lässt uns, wenn wir der Wahrheit die Ehre und den Vorzug vor allen Vorurtheilen und Ueberlieferungen geben wollen, nicht zweifeln, dass das vierte Evangelium aus einem gnostischen Gedankenkreise stammt. Es ist ja im Grunde nur zweierlei, was den johanneischen Gedankenkreis von dem valentinischen System unterscheidet, nämlich 1) die Vereinfachung und Zusammenfassung der Aeonen des gnostischen Pleroma in dem Einen Logos, welcher der μονογενής ist (1, 14. 18. 3, 16) und mit seinem πλήρωμα die Gläu-

Digitized by Google

bigen erfüllt (1, 16), womit die Vereinfachung und praktische Wendung der Gnosis im Allgemeinen zusammenhängt, 2) die schroff judenfeindliche Haltung, durch welche der Evangelist schon dem Marcion sehr nahe kommt [1]). Was könnte uns abhalten, das ächt Gnostische des johanneischen Evangelium, wenn es sich der wissenschaftlichen Forschung mit Nothwendigkeit aufdrängt, anzuerkennen? Sieht man auch von allen Urtheilen ab, in welchen sich nur eine unprotestantische Befangenheit und geistige Beschränktheit kund giebt, so liegt der Hauptgrund, wesshalb man an diesem Ergebniss so grossen Anstoss genommen hat, nur in einer mangelhaften Kenntniss und schiefen Auffassung der ältern, ursprünglichern Gnosis, welche man immer noch meistens nach den spätern Entartungen und mit der einseitigen Parteilichkeit der Kirchenväter auffasst. Der Gnosticismus ist, wenn irgend etwas, ein nothwendiges Glied in der Entwickelung des christlichen Dogma gewesen. Der von Paulus scharf ausgeprägte Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium musste, je mehr er selbst nur die folgerichtige Durchführung des auch von den Judenchristen anerkannten christlichen Glaubensprincips war, von selbst zu einer noch entschiedenern metaphysischen und principiellen Fassung dieses Gegensatzes fortdrängen. Geschah das in der Gnosis in solcher Weise, dass das Christenthum und die Gesetzesreligion zu zwei Gottesreichen, einem geistigen, vollkommenen und einem körperlichen und unvollkommenen, verallgemeinert wurden, so war hiermit freilich ein metaphysischer und principieller Dualismus eingeführt, welcher die Grundeigenthümlichkeit der gnostischen Weltansicht bildet, und über welchen die christliche Lehrentwickelung nothwendig hinausgehen musste; aber es war auch der erste Versuch gemacht, vom christlichen Princip aus eine umfassende, theoretisch ausgebildete Weltansicht durchzuführen. Selbst die Unfähigkeit des Gnosticismus, das Sinnliche und Ungeistige in den umfassenden und übergreifenden Zusammenhang des christlichen Geistesreichs einzuschliessen, ist nur die natürliche Einseitigkeit des ersten Versuchs, dem Geistigen des Christenthums, welches auf judenchristlicher Seite noch so wenig zum Bewusstsein gekommen war, in einer zusammenhängenden Weltansicht sein volles Recht zu geben. Nur aus dieser geschichtlichen Berechtigung des Gnosticismus ist es zu erklären, dass die gnostische Streitfrage eine so ernste Lebensfrage der Kirche gewesen ist. Stehen wir in dem Briefe des Barnabas schon

1) Mit einigem Schein könnte man nur Joh. 2, 16, wo Jesus den jüdischen Tempel das Haus seines Vaters nennt, gegen die obige Auffassung anführen. Allein (auch abgesehen von Stellen wie 4, 21 f. 5, 17. 8, 44) verschwindet dieser schwache Schein völlig, wenn man bedenkt, dass Jesus gleich darauf seinen eigenen Leib für den wahren Tempel der Gottheit erklärt. Der jüdische Tempel konnte, da auch dem Judenthum eine schwache Beziehung auf den höchsten Gott nicht fehlte, recht gut als das typische Vorbild des wahren Gottestempels aufgefasst werden. Selbst der rechtgläubige Presbyter bei Irenäus adv. haer. IV, 27, 1 sieht den salomonischen Tempel nur als typus veri templi an. Auch Basilides legt dem Einen Tempel, welchen Moses erlaubte, eine Beziehung wenigstens auf die Einheit des μονογενὴς κόσμος unter (vgl. meine angeführte Schrift S. 114 f.). Eine bewusste Verehrung des höchsten Gottes kann in dem jüdischen Tempel nach johanneischer Theologie schlechterdings nicht stattgefunden haben.

Digitized by Google

an der Schwelle des Gnosticismus, so findet zwischen dem trefflichen Brief an Diognet und dem Ultrapaulinismus Marcions kein sehr grosser Unterschied statt; und konnten Schriften, wie der letztgenannte Brief, aus einer dem Gnosticismus mindestens verwandten Richtung hervorgehen, verrathen Briefe, wie die des Ignatius, einen so starken Einfluss des gnostischen Gedankenkreises: so sehen wir (wie auch aus den Fragmenten eines Basilides und eines Valentin), dass der ursprüngliche Gnosticismus nicht so arg war, als man gewöhnlich meint. Die ältern Gnostiker konnten wirklich das Bewusstsein einer vollberechtigten Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde haben, wesshalb Basilides selbst noch gar nicht daran dachte, aus der Kirchengemeinschaft auszutreten. War das Urtheil der Kirche über die gnostische Weltansicht doch noch so wenig entschieden, dass Valentin in Alexandrien nicht als Häretiker galt [1]) und wahrscheinlich in Rom als Bewerber um den Episkopat auftreten konnte [2]). Wie flüssig auch später noch die Grenze des Katholischen und des Gnostischen blieb, zeigen solche Gestalten wie Tatianus und Bardesanes zur Genüge, weil man dieselben ebensowohl zu den Rechtgläubigen als auch zu den Gnostikern rechnen konnte. Und wie Vieles ist aus den Grundgedanken des gnostischen Spiritualismus, namentlich durch Vermittelung der alexandrinischen Theologen, in das Bewusstsein der Kirche übergegangen! Denkt sich doch noch Origenes die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Seele Jesu ganz nach Art der Doppelpersönlichkeit des gnostischen Christus [3]). Wie wenig lässt es sich verkennen, dass der gnostische Spiritualismus trotz seiner dualistischen Einseitigkeit, als Vergeistigung der altchristlichen Weltansicht einem wahren Bedürfniss der Zeit entgegenkam und eben desshalb auch nicht spurlos und erfolglos vorübergegangen ist! Selbst sein metaphysischer Dualismus, die Annahme besondrer kosmischer Mächte unter dem vollkommenen Gott, war ja bei Paulus in der Vorstellung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* nahe genug gelegt [4]). Wie sollte also die unbefangene wissenschaftliche Forschung ein so schweres Verbrechen begehen, wenn sie mit der erhabenen, rein geistigen

1) Vgl. *Neander*, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme S. 92 f.: „In Alexandria, wo von Anfang an eine gewisse Lehrfreiheit herrschte, war Valentin nicht als Häretiker erkannt worden."

2) Tertullian adv. Valentin. c. 4: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Noch Marcion konnte ja den Versuch wagen, die römische Kirche zu reformiren.

3) C. Cels. II, 9: οὐδ' ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν τὸ βλεπόμενον τότε καὶ αἰσθητὸν τοῦ Ἰησοῦ σῶμα εἶναι θεόν· καὶ τί λέγω τὸ σῶμα; ἀλλ' οὐδὲ τὴν ψυχήν, περὶ ἧς λέλεκται τὸ Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου (Matth. 26, 38). ἀλλ' ὥσπερ κατὰ μὲν τὸν τῶν Ἰουδαίων λόγον ὁ λέγων Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πάσης σαρκός (Jer. 32, 27) καὶ τὸ Ἐμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεός, καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται (Jes. 43, 10), ὁ θεὸς εἶναι πεπίστευται, ὀργάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου χρώμενος, κατὰ δὲ Ἕλληνας ὁ λέγων Οἶδα δὲ ἐγὼ ψαμμοῦ τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης Καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω, θεὸς νενόμισται, διὰ τῆς Πυθίας λέγων καὶ ἀκουόμενος· οὕτω καθ' ἡμᾶς ὁ λόγος θεὸς καὶ θεοῦ τῶν ὅλων υἱὸς ἔλεγεν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὸ Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (Joh. 14, 6) κ. τ. λ.

4) Vgl. meinen Galaterbrief S. 66 f.

Digitized by Google

Auffassung des Christenthums auch den dualistischen Gegensatz der Geistes- und der Körperwelt, der Geistesmenschen und der Teufelskinder in dem vierten Evangelium wiederfindet [1]).

Führt uns der dogmatische Gedankenkreis des Evangelium auf eine Zeit, in welcher es immer noch die Aufgabe war, das Neue und Absolute des Christenthums besonders im Verhältniss zu dem Judenthum und dem judaistischen Christenthum zum Bewusstsein zu bringen, so steht dasselbe auch in praktisch-kirchlicher Hinsicht auf der Seite der Geistesfreiheit. Hat sich gerade aus den gnostischen Zeitbewegungen der Organismus der katholischen, durch den monarchischen Episkopat befestigten Kirche herausgebildet, und war die durch das hervorragende Ansehen des Petrus bezeichnete römische Kirche die eigentliche Geburtsstätte dieser festern Verfassung: so steht unser Evangelium jeder Veräusserlichung des kirchlichen Wesens ganz fern und lässt nicht unmerklich den Gegensatz gegen eine einseitige Bevorzugung des Apostelfürsten durchblicken. Petrus ist ja gar nicht mehr in demselben Sinne, wie bei den Synoptikern, der erstberufene Jünger Jesu, da Johannes und Andreas früher als er in die Gemeinschaft Jesu gekommen sind (1, 42), auch liegt in seinem Bekenntniss 6, 68. 69 nichts mehr, was ihm einen besondern Vorzug vor den andern Aposteln geben könnte. Petrus wehrt sich 13, 6 f. gegen die Fusswaschung und muss erst über ihre Nothwendigkeit belehrt werden. Der Jünger, welchen Jesus liebt, welcher an dem Busen seines Meisters liegt, steht zu demselben offenbar in einem nähern, vertrautern Verhältniss, da Simon Petrus bei dem Abschiedsmahl sich durch seine Vermittelung an Jesum wendet (13, 23 f.) und auf seine dreimalige Verleugnung Jesu hingewiesen werden muss (13, 36 f.). Es ist nicht zufällig, dass erst unser Evangelist bei dem von Jesu gemissbilligten Schwertschlag den Namen des Petrus, welchen alle Synoptiker verschweigen, ausdrücklich angiebt (18, 10), und in das Gehöft des Hohenpriesters, in welchem er Jesum dreimal verleugnet, muss zugleich mit ihm, wie wenn er in dieser Weise beschämt werden sollte, der ungenannte Lieblingsjünger eintreten (18, 15 f.). Nur dieser Lieblingsjünger steht dem Kreuze so nahe, dass Jesus ihm seine Mutter anbefehlen kann (19, 26 f.). Derselbe wird auch allein neben Petrus genannt, als Maria Magdalena die erste Kunde von der Auferstehung bringt, ja er kommt in schnellem Laufe eher als Petrus bei dem Grabe an und sieht die Binden und das Schweisstuch, so dass es im Grunde kein Vorzug ist, wenn Petrus zuerst in das Grab eingeht, um sich durch den Augenschein zu überzeugen (20, 2—8). Sehr bezeichnend ist für dieses eigenthümliche Verhältniss des Petrus und Johannes das 21te Capitel, wenn es ächt ist. Wird hier Petrus auch zuerst unter den Jüngern genannt (21, 2), und führt er die Fischergesellschaft an, so muss er doch erst von dem Lieblingsjünger erfahren, dass der am Ufer Stehende der Herr ist (21, 7). Weist Jesus nun dem Petrus in gewissem Sinne die Oberleitung seiner Heerde, der ganzen Chri-

1) Vgl. mein Evang. Joh. S. 173 f., Göttingische Polemik S. 49 f., wo ich freilich, wie ich wohl weiss, für Viele vergeblich geredet habe.

Digitized by Google

stenheit an, so geschieht das doch nicht ohne die dreimal wiederholte Frage, ob Petrus seinen Meister, welchen er dreimal verleugnet hatte, auch wirklich liebe, ferner nicht ohne Hinweisung auf den Märtyrertod, durch welchen Petrus seine Liebe Christi unzweifelhaft darthun soll, und nicht ohne einen Seitenblick auf den Lieblingsjünger, welcher einer solchen Probe seiner Liebe nicht bedarf (21, 15 f.). Diese zuerst von *Strauss* [1]) entdeckte Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung ist gewiss ein leise angedeuteter Gegensatz gegen den zu jener Zeit schon beginnenden Primat der römischen Kirche. Mit diesem Primat hing die Entstehung eines monarchischen Episkopats in den Einzelgemeinden innig zusammen, und je mehr die Bischöfe als Nachfolger der Apostel galten, desto bezeichnender ist es für die kirchliche Stellung unsers Evangelium, dass es 4, 38 an die Arbeit der eigentlichen Heidenbekehrer erinnert, welche den Zwölfaposteln ohne Weiteres zufiel, und dass es die höchste Kirchengewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten, den Aposteln nicht als Solchen (wie Matth. 16, 19. 18, 18), sondern erst nach der Mittheilung des heiligen Geistes verliehen werden lässt (Joh. 20, 23). Hierin liegt im Princip das durch keinen äussern Vorrang beschränkte Recht der Gemeinde, das an keinen äussern Stand, wie der Klerus war, schlechthin gebundene Walten des göttlichen Geistes. Es ist hiermit wesentlich dasselbe gesagt, was der spätere Montanismus, mit welchem unser Evangelium noch nichts zu thun hat, bestimmt aussprach, dass die sündenvergebende Kirche der göttliche Geist, sofern er aus den Geistesmenschen spricht, nicht die Zahl der Bischöfe sei [2]).

3. Der Ursprung des Johannes-Evangelium.

Der Kreis unsrer Untersuchungen schliesst sich immer mehr zu einem entscheidenden Endergebniss über den Ursprung des johanneischen Evangelium ab. Aus allem Bisherigen ergiebt sich ja die *Abfassungszeit* fast von selbst. Das vierte Evangelium setzt ja alle drei synoptischen voraus, kann also unmöglich vor dem J. 110 u. Z. verfasst sein. Es setzt ferner den wesentlichen Abschluss des eigentlichen Gnosticismus voraus, dessen Anfang etwa mit dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts zusammenfällt [3]), so dass wir etwa in das zweite Viertel dieses Jahrhunderts geführt werden. Steht dieses Ergebniss fest, so erledigt sich freilich die überlieferte Annahme von der Abfassung durch den Apostel Johannes von selbst. Da der Apostel Johannes zwar lange, aber doch nur bis zur Zeit Trajan's lebte, so kann er, wie er ohnehin als alterschwacher Greis ein so jugendfrisches Evangelium nicht hätte schreiben können, unmöglich zur Zeit der Abfassung noch gelebt haben. Hiermit sind wir aber auf den anstössigsten Punct, die Unmöglichkeit der überlieferten An-

1) Leben Jesu I, S. 623 f., vgl. II, S. 631 f., dazu *Baur* Kanon. Evv. S. 320 f. — Schon in der Apostelgeschichte 3, 1 f. 4, 13. 19. 8, 14 f. treten Petrus und Johannes unter den Aposteln besonders hervor.

2) Vgl. Tertullian de pudic. c. 21, meine Glossolalie S. 116 f.

3) Ich verweise hierfür auf meine apostol. Väter S. 238 f.

Digitized by Google

sicht von dem Ursprung unsers Evangelium gekommen, welcher in jeder Hinsicht eine nähere Erwägung erfordert.

Schon aus der innern Beschaffenheit des vierten Evangelium ergiebt sich die Unmöglichkeit seiner Abfassung durch den Apostel Johannes. Ist das Verhältniss dieser Darstellung zu den Synoptikern schon an sich mit der Augenzeugenschaft des Evangelisten nicht verträglich, und finden wir hier Manches, was für einen geborenen Palästinenser nicht recht passt [1]): so ist in dieser Hinsicht völlig entscheidend, was wir von dem Apostel Johannes mit Sicherheit wissen. Da die Glaubwürdigkeit des vierten Evangelium eben fraglich ist, so können wir uns zunächst nur an die Synoptiker und die paulinischen Briefe halten. Nun erhielt aber der Apostel Johannes nebst seinem Bruder von Jesu den bezeichnenden Beinamen *Βοανεργές* (Donnersöhne), welcher nur ein feuriges und ungestümes Wesen bezeichnen kann (Mark. 3, 16. 17), wie es die beiden Söhne des Zebedäus allerdings in dem Verlangen äusserten, Feuer vom Himmel auf einen ungastlichen Ort der Samariter herabfallen zu lassen (Luk. 9, 51 f.). Und gerade Johannes erscheint als Vertreter des unduldsamen Grundsatzes, dass ausser den Nachfolgern der Apostel Niemand Teufel im Namen Jesu austreiben dürfe (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49), wie er nebst seinem Bruder Jakobus um die Ehrenplätze zur Rechten und Linken Christi im messianischen Reiche bittet (Mark. 10, 35 f.). Dieses Bild, welches von dem sanften Lieblingsjünger des vierten Evangelium sehr absticht, wird vollkommen bestätigt durch die ächten paulinischen Briefe. Bei den wichtigen Verhandlungen der Heidenapostel Paulus und Barnabas mit der Urgemeinde über die Anerkennung der Heidenbekehrung Gal. 2, 1 f. erscheint Johannes unter den Säulen des Judenchristenthums. Folgen wir der ungetrübten und lautern Darstellung des Paulus, ohne dieselbe nach Apg. Cap. 15 auszulegen, so standen Jakobus der Bruder des Herrn, Kephas und Johannes auf Seiten derjenigen, welche die Beschneidung des heidenchristlichen Titus verlangten, die Paulus mit besondrer Rücksicht auf eingedrungene falsche Brüder standhaft verweigerte [2]). Diese Säulenapostel sahen ferner als

---

1) Namentlich Joh. 18, 1, aber auch, wie es scheint, 11, 49. 18, 13.

2) Die von *Baur* und seiner Schule mit Recht behauptete Unvereinbarkeit von Apg. Cap. 15, wo Petrus und Jakobus so bereitwillig die Freiheit der Heidenchristen von dem mosaischen Gesetz unter gewissen Bedingungen befürworten, mit Gal. 2, 1—10 glaube ich in meinem Galaterbrief S. 54 f. 128 f. 149 f. weiter begründet zu haben. Die Vereinbarkeit beider Darstellungen ist freilich eine Lebensfrage der neuern Apologetik. Man prüfe aber nur die Gründe von *Lechler* (Apostol. u. nachapostol. Zeitalter S. 245 f.), *Thiersch* (Kirche im apostol. Zeitalter S. 127 f.) u. A., welche nicht einmal die eigentliche Streitfrage richtig auffassen, geschweige die Sache selbst triftig erledigen. Ich glaube meine Erörterungen, gegen welche bis jetzt noch nichts Gegründetes vorgebracht ist, als genügende Antwort auf diese Entstellungen des wahren Sachverhalts betrachten zu dürfen, welche freilich nur die frühern kritischen Auffassungen von *Baur* und *Zeller* im Auge haben. Was hilft es, weitere Nachweisungen klüglich zu verschweigen, wie es noch ein neuester Schriftsteller über die Apostelgeschichte (*Lekebusch*, Composition u. Entstehung der Apg. 1854, S. 292 f.) thun zu können geglaubt hat? Aber freilich ist es solchen Schriftstellern sehr bequem, in allem Wesentlichen

Digitized by Google

ihren eigenen Beruf nur die Bekehrung der Juden an (vgl. Matth. 10, 5. 6), obwohl sie die Heidenbekehrung des Paulus und Barnabas unter der Bedingung von Beisteuern für die Urgemeinde als einen fremden Beruf noch anerkannten. Johannes gehörte also zu den Aposteln der Beschneidung, welche nur die Bekehrung der Juden als ihren eigenen Beruf ansahen [1]). Auch als Nachfolger des Paulus in Kleinasien kann Johannes nur in unpaulinischem Sinne gewirkt und die Oberleitung der christlichen Gemeinden ausgeübt haben. Wie erklärt es sich sonst, dass die kleinasiatische Kirche später, am Ende des zweiten Jahrhunderts, wie wir aus Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. V, 24) sehen, den Apostel Paulus, welcher hier dem Evangelium die Bahn brach, ganz vergessen hat und nur die Apostel Philippus und Johannes als ihre glänzenden Gestirne feiert? Der schlagendste Beweis für eine unpaulinische Wirksamkeit des Johannes ist die um das J. 69 verfasste Apokalypse, deren Verfasser sich ausdrücklich Johannes nennt (1, 1. 4. 9. 22, 8). Wie lässt es sich denken, dass ein unbekannter Johannes, dessen Name fast spurlos aus der Geschichte verschwunden ist, sieben Gemeinden im Namen Christi und des heiligen Geistes Gebote geben konnte (Offbg. Cap. 2. 3)! Wer kann dieser Johannes anders gewesen sein, als der bekannte Apostel dieses Namens? Nennt er sich auch nur einen Propheten, so erklärt sich dieser Umstand daraus vollkommen, dass er das Prophetenthum überhaupt sehr hoch stellt (10, 7. 11, 18. 18, 20. 24. 22, 6). Es lässt sich vollends gar nicht absehen, mit welchem Rechte aus Offbg. 21, 14 der Schluss gezogen werden kann, dass ihr Verfasser nicht zu den Zwölfaposteln gehört habe. Warum soll denn nicht auch ein Apostel gesagt haben können, dass auf den zwölf Grundsteinen der Mauer des neuen Jerusalem die ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου aufgeschrieben seien? Es ist zu auffallend, dass dieselben Gelehrten, welche den Apostel Johannes in dem Evangelium (Joh. 6, 71. 20, 24) ganz objectiv von „den zwölf" sprechen und Joh. 20, 30 ἐνώπιον τῶν μαθητῶν sagen lassen, in der Apokalypse an einem ähnlichen Ausdruck so grossen Anstoss nehmen. Welche Erwartung, dass er in dieser Zwölfzahl der Apostel, welche, wie wir namentlich aus der Ausscheidung des Verräthers sehen, etwas von der Individualität des Einzelnen Unabhängiges ist, der Subjectivität der Apostel als etwas Objectives gegenübersteht (vgl. 1 Kor. 15, 5), nothwendig sein Ich geltend gemacht haben und ἡμῶν τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου gesagt haben müsste! Ist die Beweiskraft dieser Hauptstelle, auf welche sich *Ewald, Lücke, de Wette* und andre Gegner der Aechtheit der Apokalypse hauptsächlich stützen, so schwach [2]), so erkennen wir in die-

Lechler's Argumente zu wiederholen und zu thun, als ob weiter nichts geschehen wäre.

1) Auch D. *Lücke* sagt in der neuen Auflage seiner Einleitung in die Offbg. Joh. S. 757: „Gewiss hat der Säulenapostel Johannes Gal. 2, 9 f. seine judenchristliche Periode gehabt, wie die beiden andern von Paulus genannten."

2) Noch schwächer ist die Berufung auf Offbg. 18, 20, wo die Apostel schon im Himmel gedacht werden sollen. Dasselbe würde ja, da hier οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται genannt werden, von den Christen

Digitized by Google

ser Schrift vielmehr sicher ein ächtes Werk des Donnersohns der Synoptiker und des Säulenapostels des Galaterbriefs. Es ist nicht zufällig, dass derselbe Apostel, welcher nur den Nachfolgern und Anhängern der Zwölfapostel das Recht zugestehen wollte, im Namen Jesu Teufel auszutreiben (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49), auch hier die abgeschlossene Zwölfzahl der Apostel in ihrer strengen Ausschliesslichkeit hervorhebt, und es ist in jedem Falle sehr beachtenswerth, dass er in Ephesus, wo Paulus den Grund gelegt hatte, vorgebliche, aber falsche Apostel bekämpft (Offbg. 2, 2). Rügt er doch an den Irrlehrern in seinen sieben Gemeinden, welche er symbolisch Nikolaiten oder Anhänger der Lehre Bileams nennt, den paulinischen Grundsatz von der Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch, Offbg. 2, 6. 14. 15. 20 f. vgl. 1 Kor. 8, 1 f. [1]). Und wenn er diese Irrlehrer als falsche, vorgebliche Juden bezeichnet (Offbg. 2, 9. 3, 9), so meint er gleichwohl nur paulinische Christen, weil ihm die Christen durchgängig als die wahren Juden, das wahre Israel gelten (7, 4 f. vgl. 21, 12), obgleich zu ihnen schon Gläubige aus der Heidenwelt gehören (7, 9. 5, 9). Hofft er doch noch die Bekehrung des Restes von Israel (11, 13), wie er den Tempelcultus erst in dem neuen Jerusalem aufhören lässt (21, 22). Der Standpunct des Apokalyptikers ist überhaupt so judaistisch, dass er die messianische Herrschaft namentlich als Gewalt über die Heiden ansieht (2, 26. 27. 12, 5. 15, 4. 19, 15. 18) und den Unterschied der Heiden von den Juden nicht bloss in dem tausendjährigen Reich Christi (20, 3), sondern sogar in der Vollendung des Reiches Gottes (20, 8. 21, 24. 25. 22, 2) noch fortbestehen lässt [2]). Nimmt man noch das Hebraisirende der Sprache und die uralte Anerkennung der Apokalypse als einer Schrift des Apostels Johannes hinzu [3]), so kann man über ihre Aechtheit nicht zweifelhaft sein. Erwägen wir die Mittheilungen des kleinasiatischen Bischofs Papias genauer, so kann der Presbyter Johannes, welchem man die Apokalypse so gern zuschreiben möchte, ohnehin erst einer weit spätern Zeit angehört haben [4]), und die ächt chiliastische Ueberlieferung

---

überhaupt gelten. Aber die ganze Schaar der Auserwählten ist schon nach Offbg. Cap. 7 in den Himmel eingegangen.

1) Während namentlich *Hengstenberg* diese angeblichen Gnostiker fabelhaft ausstattet, findet man die richtige Deutung bei *Zeller* Theol. Jahrb. 1842, S. 715 f., *Gieseler* Kirchengesch. I, 1, S. 113, *Baur* Theol. Jahrb. 1852, S. 464, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 75 f. Auch *Lücke* a. a. O. S. 767 giebt zu, dass der Apokalyptiker hier den Missbrauch der paulinischen Lehre bekämpfen könne.

2) Wie ganz anders denkt sich Paulus 1 Kor. 15, 28 (vgl. Gal. 3, 28) den Zustand der Vollendung!

3) Selbst *Lücke* a. a. O. S. 652 f. muss die Anerkennung der Apokalypse als eines apostolischen Werks bei Papias wenigstens als zweifelhaft gelten lassen, während die Anerkennung bei Justin dem Märtyrer Dial. c. 80 ganz unzweifelhaft ist.

4) Papias (bei Eusebius KG. III, 39) bezeichnet den Apostel Johannes offenbar als gestorben, den Presbyter Johannes als noch lebend. Zwar nennt er den Letztern und Aristion auch Jünger des Herrn (οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί); aber daraus ist gar nicht zu schliessen, dass sie unmittelbare Jünger Jesu waren. Irenäus adv. haer. IV, 27, 1 nennt ja denselben Presbyter nur einen mittelbaren Jünger der Apostel (audivi a quodam presbytero, qui audierat

Digitized by Google

der kleinasiatischen Presbyter, welche den Johannes als ihren Gewährsmann nannten, über die ungeheuren Weinstöcke und Weizenähren des Reichs Christi (Irenäus adv. haer. V, 33, 3) ist ein sicheres Zeugniss, dass die Gestalt des Apokalyptikers Johannes in der Kirche von Kleinasien fortlebte, welche sich noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gegenüber der römischen Kirche für ihre judaistische Paschafeier unbedenklich auf den Apostel Johannes berief [1]). Auch die Sage von dem Märtyrerthum des Johannes, deren erste Spur wir bei Polykrates von Ephesus bemerken (a. a. O.), weist auf Offbg. 1, 9 zurück, wie die Hoffnung, dass Johannes die Zukunft Christi noch erleben werde, und die Meinung, dass er nicht wirklich gestorben sei, unverkennbar auf der Grundlage des Apokalyptikers beruht.

Steht diese Gestalt des Apostels Johannes als die ächt geschichtliche fest, war derselbe noch im J. 68 oder 69, als er die Apokalypse in einem Alter von mindestens 60 Jahren schrieb, so entschieden judenchristlich gesinnt, so kann er unmöglich das Evangelium, welches seinen Namen trägt, geschrieben haben, selbst wenn eine frühere Abfassungszeit desselben an sich möglich wäre. Ist das 21te Capitel des Evangelium ächt, so wird hier ohnehin der Tod des Apostels vorausgesetzt, und die ausdrückliche Schlussangabe Joh. 21, 24, dass er der Gewährsmann und Verfasser des Evangelium sei, ist zumal wegen Vs. 25 nicht anders zu beurtheilen, als die geflissentliche Art, wie 2 Thess. 3, 17 die Abfassung durch Paulus merklich gemacht werden soll. Sieht man aber auch von Joh. Cap. 21 ab, so ist der übrige Inhalt des Evangelium seiner apostolischen Abfassung vielmehr entschieden ungünstig. Zwar scheint der Evangelist 1, 14 als Augenzeuge zu sprechen, wenn er von dem fleischgewordenen Logos sagt καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Aber das ἐν ἡμῖν bezieht sich nur auf die gesammte Christenheit und hat nicht mehr zu bedeuten, als wenn Lukas 1, 1 von Thatsachen redet, die ἐν ἡμῖν erfüllt wurden. So bezeichnet auch ἐθεασάμεθα die Anschauung der Herrlichkeit Jesu, welche, selbst wenn sie äusserlich vermittelt ist, wie es bei den Augenzeugen der Fall war, doch ihrem Wesen nach innerlich ist und mit jenem θεωρεῖν zusammenfällt, wel-

ab his, qui apostolos viderant), welcher IV, 32, 1 geradezu Apostolorum discipulus heisst. Alle wahren Anhänger Cbristi sind ja nach Irenäus adv. haer. II, 32, 4 (bei Eusebius KG. V, 7) οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί. Namentlich heissen die Märtyrer μαθηταὶ τοῦ κυρίου (vgl. Eusebius KG. IV, 15, p. 137. V, 1, p. 157 ed. Schwegler).

1) Vgl. meinen Galaterbrief S. 90 f., *Baur* Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 138 f. Mag der Apokalyptiker mit dem ἀρνίον ἐσφαγμένον (5, 6. 7, 14. 12, 1. 13, 8 u. ö.) Jesum schon als das geopferte Paschalamm bezeichnet haben (*Ritschl* altkathol. Kirche S. 146 f., *Lipsius* Paulin. Rechtfertigungslehre S. 135 f., auch m. Galaterbrief S. 83), oder nur als das Lamm Jes. 53, 7 (*Baur* Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 140), in keinem Falle lässt sich die judaistische Paschafeier der Asiaten, welche namentlich von Johannes stammte, aus der Grundanschauung der Leidensgeschichte im Ev. Johannis erklären. Da auch bei der synoptischen Zeitrechnung der Tod Jesu nur kurze Zeit nach dem jüdischen Paschaopfer fiel, so finden wir die Auffassung des Erlösungstodes als des wahren Paschaopfers auch schon ganz unabhängig von der johanneischen Zeitangabe bei Paulus 1 Kor. 5, 7, dem Märtyrer Justin Dial. c. 111 (vgl. meinen Galaterbrief S. 80 f.).

Digitized by Google

ches Joh. 6, 40. 12, 44. 45. 14, 17. 19 neben dem christlichen Glauben genannt wird. Spricht der Evangelist hier überhaupt das allgemein christliche Bewusstsein aus (vgl. 1, 16), so konnte er sich auch als ein späterer Schriftsteller mit den Augenzeugen in jenem ἐθεασάμεθα zusammenfassen [1]). Könnte man hier noch zweifelhaft sein, ob der Evangelist nicht ein Augenzeuge sein müsse, so erhellt das Gegentheil deutlich aus Joh. 19, 35, wo der Evangelist nach der Erzählung, dass Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden, und dass Blut und Wasser aus seiner Seite floss, bemerkt: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε. Der Evangelist unterscheidet sich ja hier offenbar von dem Augenzeugen Johannes, welchen er als seinen Gewährsmann betrachtet, er spricht von ihm als von einem *Dritten* zu seinen Lesern. Kann ein Schriftsteller auch von sich selbst in der dritten Person sprechen, so ist es doch bis jetzt noch nirgends nachgewiesen worden, dass Jemand von sich selbst als von einem entferntern Subject mit ἐκεῖνος, *ille* reden kann. Die Sache steht also so, dass der Evangelist, wenn er nur Cap. 1 — 20 verfasst hat, sich zwar einerseits in dem Wesentlichen des christlichen Bewusstseins mit den Augenzeugen zusammenschliesst, aber auch andrerseits, wo er sich auf die Augenzeugenschaft seines bevorzugten Apostels bestimmt beruft, unwillkürlich von demselben unterscheidet. Ist er dagegen auch der Verfasser von Cap. 21, so wollte er wirklich für den Apostel Johannes gehalten werden, legte aber gerade, indem er dieses aussprach, augenscheinlich das Gegentheil dar (21, 24). Auch in dem letztern Falle haben wir nicht einen sittlich verabscheuungswürdigen Betrüger, sondern nur einen Schriftsteller vor uns, welcher sich der zu seiner Zeit geläufigen pseudepigraphischen Form bediente, um der evangelischen Darstellung, in welcher sich sein christliches Bewusstsein aussprach, das Gewicht apostolischen Ansehens zu geben [2]). Wenn ferner irgend etwas gegen die Abfassung des Evangelium durch den Apostel Johannes spricht, so ist es die Stellung unsers Evangelium zu der Streitfrage über die christliche *Paschafeier*. Von Johannes stammte in Kleinasien die Sitte des τηρεῖν

1) Vgl. hierüber und über das angebliche Selbstzeugniss des Evangelisten überhaupt *Köstlin*'s gründliche Erörterung Theol. Jahrb. 1851, S. 204 f. Der ältere erste Johannesbrief enthält gleichfalls 1, 1 und 4, 14 eine ähnliche Andeutung der Augenzeugenschaft seines Verfassers.

2) Zur richtigen Auffassung dieser schriftstellerischen Form dient hauptsächlich *Köstlin*'s Abhandlung: Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1851, S. 149 — 221. Wir finden dieselbe schon im Alten Test. (Prediger Salomo, Buch Daniel), noch mehr in den alttestamentl. Apokryphen (Buch der Weisheit), ohne dass man die Verfasser solcher Schriften als Betrüger brandmarken dürfte (vgl. *Lücke* Einl. in d. Offbg. Joh. I, S. 52). Besonders war diese pseudepigraphische Schriftstellerei bei den alexandrinischen Juden zu Hause, vgl. *Dähne* Jüd.-alexandrin. Religions-Philos. I, S. 82. II, S. 204 f. 224 f. Sie ist auch im alten Christenthum weit genug verbreitet, selbst innerhalb des Neuen Test. bei einem Briefe wie 2 Petri von allen Stimmfähigen anerkannt und nur daraus zu erklären, dass der Begriff eines literarischen Eigenthums noch fehlte, und dass man sich die Namen derjenigen Männer aneignete, in deren Geist und Sinn man zu schreiben glaubte.

Digitized by Google

τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα, d. h. zu gleicher Zeit mit der jüdischen Paschamahlzeit am Abend des 14. Nisan das Abschiedsmahl des Herrn durch eine hochheilige Eucharistie, vor welcher man fastete, zu wiederholen [1]). Diese Sitte hängt so innig mit der einstimmigen Darstellung der Synoptiker von dem Abschiedsmahl und dem Kreuzigungstage Jesu zusammen, dass sie mit derselben fallen muss. Finden wir nun bei Paulus und dem Märtyrer Justin ungeachtet des Festhaltens an der synoptischen Annahme schon die Ansicht von dem Tode Christi als dem wahren Paschaopfer, so ist doch erst in dem vierten Evangelium diese Auffassung des Todes Jesu (vgl. 1, 29. 36) so scharf durchgeführt, dass derselbe auch der Zeit nach genau mit dem jüdischen Paschaopfer zusammenfällt, dass das Abschiedsmahl Jesu also einen ganzen Tag früher als die jüdische Paschamahlzeit fällt. Hängt jene Anschauung von dem Gekreuzigten als dem wahren Paschaopfer bei Paulus innig mit seiner Ansicht von der Unzulässigkeit aller jüdischen Festzeiten im Christenthum zusammen, weil nun das wahre Paschaopfer an die Stelle seines typischen Vorbildes getreten ist, so dass wir bei Paulus die Grundlage des *μὴ τηρεῖν τὴν ἡ τοῦ πάσχα*, der völligen Unterlassung der jüdischen Paschafeier haben: so kann die unverkennbare Absichtlichkeit, mit welcher der vierte Evangelist Cap. 12—19 die Monatstage der Leidenswoche abweichend von den Synoptikern bestimmt, nur aus dem Bestreben erklärt werden, die ursprünglich paulinische Sitte des *μὴ τηρεῖν* durch völlige Ausschliessung des altjudaistischen *τηρεῖν* als die einzig und allein berechtigte darzustellen. Ist Christus als das wahre Paschaopfer genau zu der Zeit des jüdischen Paschaopfers gestorben, so ist es völlig unstatthaft, im Christenthum noch die Grundlage der jüdischen Paschafeier beizubehalten. Unser Evangelist bleibt aber nicht bloss bei diesem einfachen Gegensatz gegen die jüdische und judenchristliche Paschafeier stehen. Da er mit der Salbung zu Bethanien 12, 1 bedeutungsvoll die ursprüngliche Paschawoche eröffnet, so werden wir hier schon auf die Bildung einer christlichen Paschawoche, einer nicht mehr von dem jüdischen Monatstag, sondern vielmehr von dem Auferstehungssonntag ausgehenden jährlichen Paschafeier hingewiesen. Das war aber gerade die abendländische Feier, welche in der römischen Kirche seit Xystus (120—129) aufkam, und welche auch in Kleinasien um 170 an Apollinaris von Hierapolis einen Verfechter fand. Kam der Unterschied der beiderseitigen Gewohnheiten öffentlich zur Sprache, als Polykarp von Smyrna den römischen Bischof Anicet (etwa 157—168) besuchte, so haben wir in dem Unterschied der synoptischen Evangelien und des johanneischen in Hinsicht des Todestages Jesu schon das Vorspiel dieses grossen Kirchen-

1) Ich verweise auf meine Abhandlung: Der Paschastreit und das Ev. Johannis, Theol. Jahrb. 1849, S. 209 f., Galaterbrief S. 78 f. 236 f. Ungeachtet seines Festhaltens an der entschieden falschen Weitzel'schen Ansicht theilt *Lechler* (apostol. u. nachapostol. Zeitalter S. 303) doch die interessante Thatsache mit, dass die Nestorianer in den kurdischen Gebirgen, welche sich selbst Nazaräer nennen, in der Paschafeier ganz die alttestamentlichen Vorschriften beobachten, nur an die Stelle des Paschalamms das heilige Abendmahl setzen.

Digitized by Google

streits vor uns. Aber die Stellung des vierten Evangelisten in dieser Streitfrage ist das gerade Gegentheil von derjenigen, welche nach einer glaubwürdigen Ueberlieferung der Apostel Johannes eingenommen hatte.

Der Apostel Johannes und der vierte Evangelist scheinen also in jeder Hinsicht die äussersten Gegensätze zu bilden. Und doch würde man selbst die Gemeinsamkeit des Namens kaum begreifen können, wenn nicht auch zwischen Beiden Berührungs- und Anknüpfungspuncte stattfänden. So judaistisch der Apokalyptiker ist, so galt er doch mit Recht als der Seher göttlicher Geheimnisse, worin von selbst eine wesentliche Anknüpfung für das Evangelium der geistesfreien Gnosis liegt. Die Prophetie wird zur Gnosis, wenn ihr Inhalt aus seiner Ueberschwenglichkeit in das denkende Bewusstsein übergeht [1]). Der Evangelist ist sich dieses Zusammenhangs wohl bewusst, indem er den heiligen Geist, den Paraklet vorwiegend als Geist der Wahrheit und der Erkenntniss fasst (14, 17. 26. 15, 26. 16, 13). Insofern kann das Evangelium als die vergeistigte Apokalypse angesehen werden [2]). Scheint das Evangelium doch eben wegen seiner Bevorzugung des Apostels Johannes als des Lieblingsjüngers Jesu in derselben Kirche entstanden zu sein, deren Oberleitung Johannes lange Zeit geführt hatte, in Kleinasien. Lebte hier noch zur Zeit des Papias die evangelische Sage üppig fort, so nimmt auch Joh. 20, 30. 21, 35 auf einen reichern, über die schriftlichen Aufzeichnungen hinausgehenden Inhalt der evangelischen Geschichte Rücksicht. Und waren Johannes und Philippus die gefeierten Apostel dieser Kirche, so lässt auch unser Evangelium (1, 44. 6, 5. 12, 21. 14, 8) den Philippus neben dem Lieblingsjünger Johannes merklich hervortreten. Fassen wir Alles zusammen, so entstand das vierte Evangelium wahrscheinlich in Kleinasien, wo die grosse Gedankenbewegung der Gnosis in einzelnen Kreisen die altjohanneische, ebensowohl judaistische als eschatologische Richtung in solcher Weise verklärt und vergeistigt hatte. Hier machte ein hochgebildeter Heidenchrist, je ferner er allem Jüdischen ausserhalb und innerhalb des Christenthums stand, den Versuch, durch diese Auffassung der evangelischen Geschichte empfängliche Heiden zur Annahme seines geistesfreien Christenthums zu führen [3]).

---

1) Auch die Gnosis der pseudoclementinischen Homilien entwickelt sich ja auf der Grundlage der wahren Prophetie, Hom. II, 5 τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, εἰ μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ.

2) Auch die Anrede an die Leser 19, 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, 20, 31 ἵνα πιστεύσητε — καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε erinnert an die briefliche Form, welche Offbg. 1, 4. 22, 21 durchblickt. Liegt die Anschauung Jesu als des wahren Paschaopfers schon in der Apokalypse, so begreift man auch, wie sich der Evangelist Joh. 19, 35 auf den Augenzeugen berufen kann.

3) Der stehende Sprachgebrauch οἱ Ἰουδαῖοι (1, 19. 2, 13. 18. 3, 1. 5, 15. 16. 6, 41. 52. 7, 1. 11, 13. 15. 8, 22. 52. 57 u. ö. 19, 41) geht weit über Matth. 28, 15, Mark. 7, 3, Luk. 7, 3. 23, 51 hinaus und findet erst bei dem heidenchristlichen Verfasser des Barnabasbriefs Bestätigung (vgl. meine apostol. Väter S. 35), wo er gleichfalls die scharfe Unterscheidung des Christlichen von allem Jüdischen verräth. Je unempfänglicher nun die Juden im Ganzen für das Christenthum sind, und je mehr alles Jüdische dem We-

Digitized by Google

Dieses Ergebniss über den Ursprung des johanneischen Evangelium würde nur dann umgestossen werden, wenn es sichere Zeugnisse für ein früheres Vorhandensein desselben geben sollte, und es sind somit die *äussern Zeugnisse* für den Gebrauch und die Anerkennung dieses Evangelium zu prüfen [1]). Das Zeugniss am Schluss unsers Evangelium 21, 24. 25 würde nur in dem Falle etwas zu Gunsten der apostolischen Abfassung beweisen, wenn es von Andern hinzugefügt wäre. Dann würde es aber, wie *Köstlin* mit Recht bemerkt, alles Vorhergehende, auch 21, 1—23 als Aufzeichnung des Evangelisten darstellen, was innerlich unmöglich ist.

Ist das Evangelium in Kleinasien entstanden, so muss es vor Allem befremden, dass es von Papias in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gar nicht erwähnt wird. Eusebius macht die Zeugnisse des Papias über das Matthäus- und das Markus-Evangelium geltend, ja er erwähnt auch die Benutzung des ersten johanneischen Briefs bei demselben (KG. III, 39). Hätte Papias das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Ueberlieferungen des Johannes nachgeforscht hat, so hätte er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können. „Das Schweigen des Papias wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie dieses Evangelium abgeben" [2]). Es ist überhaupt eine wichtige Thatsache, dass die Vertreter der in Kleinasien herrschenden quartodecimanischen Paschafeier sich noch um 170 entschieden auf das Evangelium des Matthäus beriefen, die synoptische Darstellung unzweifelhaft voraussetzten, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν [3]). Ausdrücklich sagt der Gegner der quartodecimanischen Paschafeier, Apollinaris von Hierapolis, welcher im Gegentheil an der Darstellung des joh. Evangelium über den Todestag Jesu festhält, von seinen Gegnern weiter: καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Mag Apollinaris nun hiermit sagen wollen, dass die Annahme der Quartodecimaner mit dem Gesetz unvereinbar sei und diese Ungesetzlichkeit (στασιάζειν von der Auflehnung gegen die feste Auctorität des Gesetzes) auch auf die Evangelien übertrage, oder mag er, wie man gewöhnlich meint, neben der angeblichen Ungesetzlichkeit seinen

---

sen des Christenthums widerspricht, desto erklärlicher ist es, dass der Evangelist sich 19, 35 ausdrücklich an die *Heiden* wendet, welche auf denjenigen schauen werden, den ein ihnen angehöriger Soldat durchstochen hat (19, 34. 37). Auch 20, 31 spricht er den Zweck aus, in den *heidnischen* Lesern, für welche er geschrieben hat, den christlichen Glauben überhaupt erst zu erwecken. Daher die griechischen Uebersetzungen hebräischer Ausdrücke 1, 39. 42. 43. 4, 25. 19, 13. 20, 16 (vgl. 2, 6. 4, 9. 5, 2. 11, 18).

1) Vgl. besonders *Zeller* die äussern Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evang. Theol. Jahrb. 1845, S. 579 f., dazu Desselben weitere Bemerkungen Theol. Jahrb. 1847, S. 136 f., wo freilich die sichern Spuren des joh. Evang. gar zu spät gefunden werden. Das Dasein desselben vor dem J. 150 lässt sich nicht wohl bezweifeln.

2) Worte *Zeller's* Theol. Jahrb. 1847, S. 149.

3) In dem Chron. Pasch. p. 14 ed. Dindorf.

Digitized by Google

Gegnern vorwerfen, dass sie die Evangelien unter einander, die Synoptiker mit Johannes, in Widerstreit bringen: in jedem Falle stand auf quartodecimanischer Seite die durch Matthäus und die andern Synoptiker vertretene Annahme über den Todestag Jesu unerschütterlich fest, während wir bei Apollinaris allerdings unleugbar die Berufung auf das johanneische Evangelium finden. Also erst um 170 begegnet uns in Kleinasien die erste sichere Spur des johanneischen Evangelium, und zwar gerade bei einem Manne, welcher die herrschende Paschafeier dieser Kirche bestritt [1]). Darf man auch nicht sagen, dass die quartodecimanische Mehrheit von Kleinasien das vierte Evangelium noch gar nicht gekannt oder anerkannt habe, ist es im Gegentheil möglich, dass Melito von Sardes die dreijährige Dauer des öffentlichen Auftretens Jesu aus diesem Evangelium schöpfte [2]): so hat dasselbe doch erst auf Seiten der Minderheit einen wirklichen Einfluss ausgeübt. Seine Verbreitung in Kleinasien fällt also zwischen Papias (um 140) und das erste Hervortreten der Paschastreitigkeiten in Kleinasien (um 170). Dass dann weiter Polykrates von Ephesus (um 190) mit Rücksicht auf Joh. 13, 23 f. (21, 20) von Johannes spricht, lässt sich nicht wohl leugnen [3]).

Den Uebergang von Asien nach Rom bezeichnet Marcion auch äusserlich, weil er sich von Pontus nach Rom begab, wo er unter Anicet (seit 157) blühte. Es ist nun von hoher Bedeutung, dass Marcion nicht das Johannes-Evangelium, sondern das ungleich weniger gnostische des Lukas für den Gebrauch in seiner Secte bearbeitete. Es lässt sich nicht nur nicht im Geringsten beweisen, dass Marcion das Johannes-Evangelium schon kannte, aber verwarf; sondern es ist vielmehr das Gegentheil anzunehmen [4]). Ebenso wenig lässt es sich beweisen, dass schon frühere Gnostiker, sei es Basilides, oder Valentin, das Johannes-Evangelium kannten und benutzten, so zuversichtlich man auch auf Grund der neuaufgefundenen Philosophumena diese Behauptung gewagt hat [5]). Der Gebrauch des Evangelium Johannis

1) In dem zweiten Fragment des Apollinaris lässt sich die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. nicht wohl verkennen. Es lautet: Ἡ δὲ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου. Vgl. Joh. 19, 31 f. und meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1849, S. 275.

2) In einem Fragment seiner Schrift gegen Marcion bei Anastasius Sinaita Hodeg. c. 13, p. 260 ed. Gretser., wenn dieses Fragment ächt sein sollte.

3) Bei Euseb. KG. V, 24 ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς (vgl. Offbg. Joh. 1, 9) καὶ διδάσκαλος.

4) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 474, *Volckmar* Ev. Marcions S. 261 f.

5) Vgl. darüber *Zeller* Theol. Jahrb. 1853, S. 144 f., *Volckmar* Theol. Jahrb. 1854, S. 125 f., *Baur* Theol. Jahrb. 1854, S. 269 f. Selbst wenn man übrigens beweisen könnte, dass schon Basilides (nach Orig. Phil. VII, 22, p. 232; 27,

Digitized by Google

lässt sich vielmehr erst bei spätern Schülern Valentins und Marcions, wie Ptolemäus, Herakleon, der sogar einen Commentar über das Evangelium schrieb, Apelles, sicher feststellen. So würde es auch für die Aechtheit noch gar nichts beweisen, wenn in den Briefen des Ignatius [1]), in den ächten Schriften Justin's, in den clementinischen Homilien [2]) der Gebrauch dieses Evangelium sicher erweislich sein sollte. Alle diese Schriften setzen ja den wesentlichen Abschluss der Gnosis, das Umsichgreifen des Marcionismus, schon voraus. In jedem Falle beweisen dieselben das höhere Alterthum des synoptischen Evangelientypus und die festen Wurzeln, welche derselbe in dem Bewusstsein der Kirche geschlagen hatte. Wie der falsche Ignatius ad Ephes. c. 17 die Salbung Jesu noch ganz nach Matth. 26, 7, Mark. 14, 3 (nicht nach Joh. 12, 1 f.) beschreibt, so hält auch Justin Dial. c. 111, ungeachtet er Jesum als das wahre Paschaopfer auffasst, noch ganz den synoptischen Bericht fest, dass Jesus am Tage des Pascha gefangen genommen und gekreuzigt wurde, was nur auf den mit der Nacht beginnenden 15ten Nisan passt. Endlich halten die clementinischen Homilien XVII, 19 noch strenge an der mit dem johanneischen Evangelium unvereinbaren Annahme fest, dass Jesus nur ein Jahr lang mit den Aposteln verkehrte [3]). Da wir bei Justin und in den clementinischen Homilien den Gebrauch eines unkanonischen Evangelium annehmen müssen, welches auch von dem vierten Evangelisten benutzt sein wird [4]), so kann man auch nach der Auffindung des vollständigen Textes der Homilien bedenklich sein, ob die Geschichte von dem Blindgeborenen Hom. XIX, 22 wirklich aus Joh. 9, 2. 3 entlehnt sein sollte. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass die eigenthümliche Abweichung ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα aus der Freiheit der Anführung entstand, nicht dem Text eines ausserkanonischen Evangelium angehört. Also auch zugestanden, dass hier und an einigen andern Stellen der clementinischen Homilien das Johannes-Evangelium benutzt ist, so bestätigt sich uns nur die Thatsache, dass seit der Mitte des zweiten Jahrhun-

---

p. 242) und Valentin (nach Orig. Phil. VII, 35, p. 194) das Ev. Joh. kannten und benutzten, so würde hiermit die Aechtheit desselben noch gar nicht bewiesen und sein gnostischer Charakter noch gar nicht widerlegt sein. Da es so viele gnostische Systeme gab, so würde man nur mehr in die Anfänge der Gnosis zurückgeführt. Mit Recht hat *Zeller* hervorgehoben, wie wenig bei dem Verfasser der Philosophumena auf ein φησίν zu geben ist. Es wechselt ja V, 7, p. 100 ganz mit φασίν ab. Und es lässt sich nicht leugnen, dass der Verfasser der Philosophumm. gern die Lehren der Schüler auf die Meister überträgt.

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 281 f.

2) Vgl. meine Krit. Untersuch. über die Evv. Justin's, der clementin. Homilien und Marcions, S. 292 f. 385 f., *Volckmar*'s Programm über Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien, Zürich 1853.

3) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 337 f. 387.

4) Das zeigt sich namentlich an dem von *Volckmar* in dem angeführten Programm auf's Neue erörterten Ausspruch Jesu über die Wiedergeburt, welchen Justin Apol. I, c. 61, die clementin. Homilien XI, 26 anführen, vgl. Joh. 3, 3. 5.

Digitized by Google

derts das Johannes-Evangelium nach und nach in kirchlichen Gebrauch kam [1]), und es steht der Annahme nichts entgegen, dass es etwa in den Jahren 120—140 entstand.

Mit dem Evangelium Johannis ist die Evangelienbildung zu ihrem wesentlichen Abschluss gekommen. Beschränkte sich das ursprüngliche Matthäus-Evangelium, in welchem das Geschichtliche des Lebens Jesu am reinsten vorliegt, noch ganz auf den Gesichtskreis des strengen Judenchristenthums, so dass das Christenthum noch gar nicht über die Grenzen des Judenthums in die Heidenwelt hinaustrat, so wurde in der mehr dogmatischen als historischen Bearbeitung desselben, welche in unsern Kanon aufgenommen ist, schon die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt anerkannt. Das Christenthum ist hier zwar noch der ächt jüdische Messiasglaube; aber derselbe findet bei den Heiden mehr Anerkennung als bei den Juden. In dem Markus-Evangelium wird die evangelische Geschichtschreibung schon auf den umfassenden Gesichtspunct der Welthauptstadt erhoben, und ungeachtet der judenchristlichen Grundlage wird hier die feindselige Stellung gegen den Paulinismus aufgegeben, das Christenthum als die allgemeine Weltreligion anerkannt. Hiermit war einer ächt paulinischen Darstellung der evangelischen Geschichte die Bahn gebrochen, welche zuerst in dem Lukas-Evangelium in der Form einer Privatschrift versucht ward. Das Judenthum erscheint nun von vorn herein nur äusserlich als die Heimath des Christenthums. Wenn das Christenthum auch zunächst in dem Judenthum auftritt, so ist es hier doch in seiner reinen Entwickelung gehemmt; diese kann erst mit dem Ueberschreiten der jüdischen Schranken beginnen. Es wird auf dem Standpunct des paulinischen Evangelium als eine innere Nothwendigkeit gewusst, dass das Christenthum in seiner jüdischen Heimath Verwerfung findet, um erst ausserhalb des Judenthums seine wahre Bestimmung zu erfüllen. Und hat schon das Markus-Evangelium alles Jüdische, was das heidnische Bewusstsein abstossen konnte, so viel als möglich beseitigt, so ist bei Lukas alle jüdische Aeusserlichkeit nicht bloss abgestreift, sondern in der bestimmtern Fassung der reinen Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums wirklich aufgehoben. Nach solchen Vorstufen konnte der letzte bedeutende Schritt der evangelischen Geschichtschreibung nur darin bestehen, dass die Geistesfreiheit des Paulinismus zu der Höhe und Allgemeinheit einer speculativen Weltansicht, kurz zu einer christlichen Gnosis gesteigert ward. Dieses gnostische Christenthum steht dem Judenthum schon so fern, dass es in ihm fast nur den teuflischen Gegensatz gegen das Göttliche erkennen kann. So ist

1) Auf meinem Standpunct habe ich gar kein Interesse, die Bekanntschaft des Celsus, der um 160—170 schrieb (vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1845, S. 629), mit dem joh. Evang. irgend zu bezweifeln. Wohl aber verbreitete es sich nicht ohne Widerspruch. Der Widerspruch der Aloger (bei Epiphanius Haer. L, 1, vgl. auch Irenäus adv. haer. III, 11, 9) gegen die Anerkennung des joh. Evang. beweist wenigstens so viel, dass die kirchliche Geltung der synoptischen Evangelien die feste, unbezweifelte Grundlage war, an welcher man auch zum Theil schon das abweichende johanneische Evangelium kritisch prüfte, vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 361 f.

Digitized by Google

das Judenthum recht eigentlich das niedere Bewusstsein des Kosmos, über welches die christliche Geistesreligion in ihrer reinen Ueberweltlichkeit schlechthin hinausgeht. Wird mit dieser Grundansicht von der Beschränktheit des Weltlichen im Gegensatz gegen die übergreifende Unendlichkeit des Geistigen und Göttlichen die evangelische Geschichte aufgefasst, so kann das Judenthum, sofern es unleugbar die Feindschaft gegen den Stifter des Christenthums darstellt, in dem dualistischen Gegensatz des Weltlichen und des Ueberweltlichen, des Teuflischen und des Göttlichen nur auf die erstere Seite gestellt werden. Je mehr das böse Princip in den Juden seine Macht entwickelt, desto judenfeindlicher ist das Christenthum.

Die grosse, ja weltgeschichtliche Bedeutung dieses Evangelium besteht also in zweierlei. Einerseits wird hier der Einfluss des dogmatischen Standpuncts auf die Auffassung der evangelischen Geschichte so gesteigert und verallgemeinert, dass der geschichtliche Stoff nur noch die Grundlage des Dogmatischen bildet. Die evangelische Geschichtschreibung hat in dem johanneischen Logos-Evangelium ihren wesentlichen Abschluss, die Schwelle der rein dogmatischen Lehrentwickelung des zweiten Jahrhunderts erreicht, deren Kern die Vermittelung des rein überweltlichen Gottes mit der endlichen Welt durch den göttlichen Logos blieb. Wurde durch diese Stetigkeit der Vermittelung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen das Metaphysische und Principielle des johanneischen Dualismus immer mehr abgestreift, so konnte auch der immer entschiedenere Bruch des kirchlichen Bewusstseins mit der Gnosis nicht ohne allen Einfluss auf die Anerkennung des von den spätern Gnostikern so gern gebrauchten Evangelium bleiben. Suchte man auf katholischer Seite durch die frühe Textänderung von Joh. 1, 13 die Gottgezeugtheit Christi an die Stelle der aus Gott gezeugten Geistesmenschen zu setzen [1]), so wollte man auch durch Auslassung von Joh. 7, 53—8, 11 die Schroffheit des johanneischen Antinomismus mildern. In jedem Falle war der geistige Einfluss des johanneischen Evangelium auf die Folgezeit der Kirche so gross, dass man über dem Gemeinsamen den wesentlichen Unterschied der johanneischen und der katholischen Theologie übersah. Die letztere, als deren Anfänger wir den Märtyrer Justin betrachten dürfen, hat ja ungeachtet ihrer mehr oder weniger antignostischen Haltung das Wahre der Gnosis, die metaphysische, zu einer eigenen Weltansicht entwickelte Auffassung des Christenthums vollkommen in sich aufgenommen.

Die andre Seite der hohen geschichtlichen Bedeutung unsers Evangelium hängt mit der erstern innig zusammen. Waren die beiden ersten Evangelien ungeachtet ihres dogmatischen Standpuncts mehr der schriftliche, auf apostolischer Grundlage beruhende Ausdruck der in der Gemeinde fortlebenden evangelischen Ueberlieferung, so hatte das dritte Evangelium schon die individuellere Haltung einer Privatschrift,

1) So (ὃς — ἐγεννήθη statt οἳ ἐγεννήθησαν) las schon Irenäus adv. haer. III, 16, 2. 19, 2, ferner Tertullian de carne Chr. c. 19, welcher die Gnostiker wegen der richtigen Lesart beschuldigt, ihr semen arcanum electorum et spiritalium in das Evangelium eingeschwärzt zu haben.

Digitized by Google

deren besondere Absicht die Rechtfertigung und Bestärkung des Paulinismus war. Wenn nun der vierte, so judenfeindliche Evangelist (Joh. 19, 35. 20, 31) ausdrücklich heidnische Leser anredet, die er zum christlichen Glauben führen will, so haben wir hier die merkwürdige Erscheinung, dass die evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gab, ganz absieht, um sich *an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt* zu wenden. In dieser Hinsicht steht das johanneische Evangelium an der Schwelle der zahlreichen apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts, deren besondres Streben die Vermittelung des Christenthums mit der heidnischen Bildung, seine Rechtfertigung vor dem denkenden Bewusstsein der Zeit ist. Und lässt sich das Dualistische der johanneischen Theologie nicht hinwegleugnen, so trifft sie gerade hierin mit der dualistischen Weltansicht zusammen, welche die ernstern und tiefern Geister jener Zeit beherrschte [1]). Das Grosse des vierten Evangelium zeigt sich eben darin, dass es nicht nur nach innen das Christenthum so viel als möglich zu vergeistigen und zu der Höhe einer umfassenden Weltansicht fortzubilden, sondern auch in dieser Vergeistigung nach aussen hin zu dem herrschenden Bewusstsein der Zeit zu erheben sucht.

Mag das äusserlich Geschichtliche des Lebens Jesu in der spekulativen Auffassung des vierten Evangelisten ziemlich untergegangen sein, so ist doch auch dieses zu einer durchgeführten Theorie fortgebildete Christenthum nur die Entwickelung dessen, was nach der ursprünglichsten und glaubwürdigsten Darstellung das religiöse Bewusstsein Jesu in schöpferischer Fülle in sich schloss. Die ganze Geistigkeit und Ueberweltlichkeit des Christenthums ist ja in dem Messiasbewusstsein Jesu enthalten, welches auf einem neuen, durch den Gottesgeist vermittelten Verhältniss des Menschen zu Gott beruhte (Matth. 12, 31 f.), und in diesem unmittelbaren Verhältniss zu Gott, welches von selbst immer mehr die Schranken des Judenthums durchbrechen musste, die Erhabenheit des himmlischen Gottesreichs (als des höchsten Guts Matth. 6, 33. 34) über alle irdischen Weltverhältnisse in sich trug. Die johanneische Theologie steht also zu dem ursprünglichen Bewusstsein Jesu in einem ähnlichen Verhältniss, wie nach der Verheissung Joh. 16, 12 f. die Thätigkeit des Paraklet als des in alle Wahrheit führenden Geistes der Gemeinde zu den Belehrungen ihres Stifters stehen soll.

1) Man vergleiche namentlich Plutarch von Chäronea († 120), dessen tiefere Frömmigkeit den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Principien erweiterte, die Aussicht auf höhere Offenbarungen eröffnete, und der positiven Religion durch speculative Deutung und Begründung ihrer Ueberlieferungen zu Hülfe kam (vgl. *Zeller* Philosophie der Griechen III, 2, S. 524 f.). Es giebt keine merkwürdigere Berührung, als die innere Ausbildung des Christenthums jener Zeit mit den geistigen Erscheinungen des untergehenden Heidenthums.

Digitized by Google

Nachträge und Berichtigungen.

S. 110, Z. 9 v. u. Aehnlich hält auch *Baur* (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 24 f.) den Lehrinhalt des Matthäus für älter als die geschichtliche Erzählung.

S. 161, Anm. Z. 12 v. o. ist über die Inschrift eines Tempels in dem alten Abila bei *Wieseler* Chronolog. Synopse S. 183 Näheres zu finden. Die beiden andern Inschriften (in *Böckh*'s Corpus inscr. gr. n. 4521. 4523), auf welche sich neuestens (wenn ich nicht irre, *Ewald*) für die Annahme eines jüngern Lysanias berufen hat, lauten nach der Herstellung: Ὑπὲρ τῆς τῶν Κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου Νύμφαιος -- Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος τὴν ὁδὸν κτίσας ἄστρωτον οὖσαν καὶ τὸν ναὸν οἰκοδομήσας τὰς περὶ αὐτὸν φυτείας πάσας ἐφύτευσεν ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων. Bei dieser Inschrift muss ich mit Rücksicht auf frühere Nachweisungen (Apostol. Väter S. 273) fragen, ob sie uns wegen der κύριοι Σεβαστοί nicht in ziemlich späte Zeiten (nach 161 n. Chr.) führen sollte, obwohl der Tetrarch Lysanias, dessen Freigelassener den Tempel erbaut und ausgeschmückt hat, wohl nur der alte Tetrarch von Abila gewesen sein kann. Die andre Inschrift lautet in der Herstellung: -- Θυγατὴρ Ζηνοδώρῳ Λυσιμάχου καὶ Λυσανίου υἱοῖς (ΛΥΟ..ΥΙΟΙΣ) μνήμης χάριν ἀνέθηκεν, womit allerdings nach Zenodorus noch Söhne des Lysanias vorausgesetzt zu werden scheinen.

S. 172, Anm. Z. 2 v. u. l. immer ziemlich st. immer

S. 201, Anm. Es ist auch die Art zu vergleichen, wie schon der Apostel Paulus 1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 7, 10. 12. 25, sei es in Anschluss an die evangelische Ueberlieferung, oder unabhängig von ihr, als λόγοι κυρίου die wesentlich christlichen Wahrheiten und Gebote bezeichnet.

S. 316, Anm. 2. Joh. 19, 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε kann sich nur auf noch unbekehrte Heiden beziehen.

S. 334, Z. 10 v. o. Ueber Basilides und seine Anhänger vgl. Irenaeus adv. haer. I, 24, 6: Et sicut filium incognitum omnibus esse, *sic et ipsos a nemine oportere cognosci*; sed quum sciant ipsi omnes et per omnes trauseant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse. Tu enim, ajunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscet. Aus dieser Stelle und aus Epiphanius Haer. XXIV, 5 erhellt deutlich, dass Basilides ursprünglich gar keine eigene Kirchengemeinschaft stiften wollte. Die Wissenden sollten vielmehr in der Gemeinde der Gläubigen wie Einer unter Tausenden, wie Zwei unter Myriaden sein.

Digitized by Google

Druckfehler.

S. 17, Z. 22 v. o. l. Galiläa st. Judäa.
S. 29, Text Z. 8 v. u. l. Wunden st. Wurzeln.
S. 73, Z. 8 v. u. l. Vs. 23 st. Vs. 25.
S. 80, Z. 22 v. o. l. 12, 1 st. 2, 1.
S. 117, Text Z. 4 v. u. l. בַּר רַבָּן st. בַּר וַבָּן
S. 141, Anm. 2 l. Matth. 19, 27 st. 19, 27.
S. 224, Text Z. 13 v. u. l. 12, 3 st. 12, 13.
S. 268, Anm. 2. Z. 1 v. u. l. I, S. 283 f. st. II, S. 283 f.
S. 320, Z. 4 v. o. l. Vs. 24. 25 st. Vs. 24. 24.

Digitized by Google

Register.

Abendmahl 95. 214. 278 f. 316.
Acta Pilati 144.
Akoluthistik 12 f.
Alexandrin. Uebersetzung des A. T. 50. 60. 68. 78. 82. 96. 98. 116. 117. 125.
Aloger 347.
Amyraut 234.
Anger 117.
Anonymus, sächsischer 23. 25. 27. 153. 170. 173. 183. 187. 190. 191. 200.
Apollinaris v. Hierapolis 344.
Apostel ernannt 131. 172. Ungünstig dargestellt 138. 139. 177. 179. 181. 182 f. 193. 204. 214. 217. 220. 222. Träger des heil. Geistes 318. 336. Ihre Zwölfzahl 338 f.
Apostelgeschichte 154. 219. 224. 225. 336.
Auferstehung 98. 306.
Augustinus 1. 285.
Augustus, Reichscensus 158.

Bach Kidron 312.
Bardesanes 334.
Barnabas, Brief des 118. 143. 253. 319. 333. 343.
Basilides 333. 334. 345. 350.
Bauer, Bruno 16 f. 22. 53. 78. 90. 243.
Baur, F. C. 2. 10. 17. 19. 20. 21 f. 30. 36. 37. 39. 41. 45. 47. 62. 65. 80. 98. 116. 124. 126. 128. 134 f. 138. 139. 140. 145. 153. 154. 164. 171. 173. 177. 178. 182. 183. 185. 187. 188. 190. 197. 198. 199. 201. 204. 209. 212. 214. 223. 229. 231. 237. 238. 239. 243. 246. 247. 249. 250. 274. 277. 278. 279. 281. 291. 298. 300. 302. 303. 312. 314. 316. 318. 320. 321. 327. 328. 330. 336. 337. 339. 340. 347. 350.
Bertheau 247.
Bethanien 237.
Bleek 12. 17. 90. 230.
Bretschneider 5.
Brückner 230. 232. 233. 234. 235. 236. 239. 240. 245. 255. 287. 288. 296. 301. 316. 320.
Bunsen 188. 231.

Cerinth 55.
Chiliasmus 340.
Christenthum, auf das Judenthum beschränkt 64. 67. 73. 87. 95. 100 f. 114. 338 f. Religion der Heiden 51. 53. 67. 78 f. 94. 97. 98. 106. 116. 137. 183 f. 191. 195 f. 221. Weltreligion 141. 146. 170. 209. Religion der Freiheit 307 f.
Christus Jesus, Gottes Sohn 85. 89. 150. 159. 223. 286 f. 294. 310. 315. 318. Gott 231. 287. 318. Präexistenz 237. 290. Jungfräul. Geburt 48. 52 f. 56. 135. 149. Davidische Abstammung 52. 149. Levitische Abstammung 162. Stammbaum 46. 164. Geburt in Bethlehem 52. 282. 283. 329. Brüder 84. 177. 282. 329. Tempel seines Leibes 249. 251. 332. Betend 223. Uebernatürliches Wissen 244. 252. Reise nach Jerusalem 89. 96 f. Ver-

Digitized by Google

herrlichung 247. 254. 302. 310 f. Erlösungstod 223. 302. 316. Auferstehung 79. 88. 105 f. 143 f. 202. 217. 249. 309. 316 f. 321 f. Himmelfahrt 105 f. 144. 217. 279. 316 f. Wiederkunft 90. 101 f. 103. 117. 205. 208. Gericht 64. 103. 112. 194. 254. 312. 332. Weltheiland 158. 265. Herr über die ganze Menschheit 311.
Christophanien 306.
Citate aus dem A. T. 50. 301.
Clemens v. Rom, Brief des, 118. 146. 162. Recognitionen und Homilien 209. 256. Homilien 119. 127. 200. 202. 256. 343. 346.
Credner 5. 50. 58. 60. 62. 116. 146. 157. 171.

Dähne 291. 341.
Dämonen auf heidnischem Gebiet 134. Ausgetrieben 69. 127 f.
Delitzsch 40. 45. 50. 57. 62. 75. 93. 98.
Diognet, Brief an 334.
Dogmatische Bildung von Erzählungen 53. 68. 78. 348.
Dualismus 232. 234. 255. 288 f. 312. 331 f. 348. 349.

Ebrard 11 f. 29. 51. 158. 160. 239. 243. 247. 350.
Ehe 63. 93. 98. 141. Bruch der Ehe 284.
Eichhorn 2.
Eid 63.
Evangelien, der Nazaräer 203. Der Nazaräer u. Ebioniten 117 f. Apokryphische 329.
Ewald 30 f. 45. 48. 51. 53. 56. 62. 63. 82. 90. 91. 110. 111. 141. 144. 153. 167. 168. 190. 200. 204. 230. 338. 350.

Fischer 277.
Fusswaschung 303.

Gebet 187 f. 205. 223. 296.
Geist, heiliger 56. 58. 59. 223. 239 f. 283. 306 f. 310. 318. In Christo 129. 132. 138. 143. 150. 223. 296.
Gemeindeverfassung 117. 335 f.
γενεά 212.
Gesetz, mosaisches, gültig 62 f. 114. Aufgehoben 200. 215. 221. 284. 330 f. Kritisch betrachtet 115. Nicht beobachtet von den Juden 282.
Gfrörer 69.
Gieseler 3 f. 339.
Glaube u. Unglaube 254 f.
Gnosis, johanneische 330 f. 343. 348.
Gnosticismus 333 f.
Gott, Einheit 145. Sein 287. Reich 204. Ewiges Wirken 270. 273. Weisheit 190 f.
Griesbach 2.
Grimm, Wilibald 235.
Guericke 36. 40. 230.

Hase 2. 7 f. 47. 187. 188. 278. 317.
Hebräerbrief 119.
Hebräer-Evangelium 28 f. 54. 58. 117 f.
Heiden, dem Christenthum fremd 64. 67. 69. 72. 73. 86 f. 114. Dem Christenthum günstig 51. 53. 67. 78 f. 94. 116 f. 146. 159. 170. 184. 198 f. 221. 195. 293 f. 297. 300. 316. 344. Gerichtet 103. Bekehrt 192. 197.
Hengstenberg 339.
Herakleon 234. 236. 346.
Hermas, Hirt des 119. 141. 145. 192. 200. 204. 209. 293.
Hochpriesterliches Amt 297.
Hofmann, J. C. K. 234. 240.
Hug 3.

Ignatius, Briefe 57. 119. 278. 334. 346.
Irenäus 1. 144. 225.

Jerusalem zerstört 98. 101. 104. 196. 210. 212. 216. 224. Urgemeinde in Jer. 114.
Jesus, s. Christus. — Name 51. Todestag 298.
Johannes, der Täufer, als Elias 75. 90 f. 156. 235.

Digitized by Google

Johannes, der Apostel 140. 319. 321. 336 f. 337 f. Seine Offenbarung 103. 140. 338 f. 343. Evangelium 5. 21. 29. 89. 115. 229 f.
Johannes der Presbyter 339.
Ἰουδαῖοι 117. 146. 225. 277. 330. 339. 343.
Juden, in Todesnacht 157. Ohne die höchste Gotteserkenntniss 262 f. 282. 286. 289. 290. 310. 331. Antichristlich 97 f. 117. 168. 184. 196. 216. 221. 309 f. 314 f. Verstockt 82.
Judenchristen bekämpft 173. 222.
Judenchristenthum, freieres 145.
Jüngerkreis Jesu, weiterer 133. 143. 147. 183. 209.
Justinus, der Märtyrer 278. 282. 319. 340. 348. Seine Evangelien 29 f. 57 f. 119. 148. 239. 241. 256. 346.
Justinus, der Gnostiker 55.

Karpokrates 55.
Kern 6.
κόσμος 309. 311. 312. 331 f.
Köstlin, K. R. 29. 37 f. 45. 47. 48. 50. 51. 58. 59. 63. 66. 68. 71. 72. 75. 77. 78. 81. 90. 91. 92. 93. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 104. 105. 110. 111. 112. 113. 119. 124. 132. 135. 136. 137. 140. 146. 147. 154. 155. 162. 165. 168. 171. 174. 175. 178. 190. 192. 198. 201. 202. 204. 205. 207. 209. 224. 292. 305. 320. 327. 341. 344.

Lachmann 171. 177. 243. 283. 289.
Lechler 337 f. 342.
Lekebusch 219. 224. 337.
Liebe, Gebot der 99. 115. 142. 186. 305.
Lipsius 340.
Logos 231 f. 241. 332. 348. Fleischwerdung 233. 242.
Lücke 23. 41. 57. 176. 236. 247. 249. 255. 285. 289. 290. 321. 338. 339. 341.
Lukas 225. Evangelium des 35. 124 f. 128. 153 f.
Luthardt 230. 233. 234. 239. 240. 247. 249. 250. 255. 278. 279. 289. 290. 291. 293. 296. 297. 299. 301. 303. 306. 311. 313. 316. 320.
Lützelberger 21.
Lysanias 160 f. 350.

Marcion 345. Sein Evangelium 27 f. 30. 154. 195. 196. 200. 203. 224. 225 f.
Markus, Evangelium des 27 f. 30. 34 f. 36 f. 39. 123 f.
Märtyrertod von Aposteln 212. 305 319.
Matthäus, berufen 70. 244. Evangelium des 5. 28. 45 f. Seine Bestandtheile 106 f. 114 f.
Melito v. Sardes 345.
Messias, Jesus 68. 116. 163 f. Sein Ursprung 282. Als Weltheiland 158. 265. Leidend 89 f. 217 f. 223. 237 f.
Meyer 40. 45. 47. 48. 50. 51. 52. 54. 75. 78. 79. 94. 103. 167. 175. 179. 190. 230. 232. 233. 235. 239. 241. 243. 245. 247. 249. 250. 253. 255. 256. 277. 278. 280. 282. 283. 284. 287. 288. 289. 291. 293. 296. 301. 304. 306. 311. 313. 318. 320.
Montanismus 336.
Mythische Auffassung 6 f. 8 f. 29. 36.

Nathanaël 244.
Nazaret als Vaterstadt und Wohnsitz Jesu 52 f. 60. 84. 162.
Ναζωραῖος 51.
Neander 10. 255. 334.

Olshausen 7.
Opfer 63.
Origenes 246. 334.
Osiander 2. 12.
Otto 155.

Papias 119. 148. 339 f. 344. 345.
Paradies, unterirdisches 216.
παράκλητος 306. 343.
παροιμία 292.
Paschamahlzeit 213 f. 302 f. 305.

Digitized by Google

Paschaopfer 316. 340.
Paschastreitigkeiten 341 f. 344 f.
Pauliner 140. 146. Bekämpft 65. 114. 339.
Paulinismus 194. 222.
Paulus, Apostel 214. 223. 256. 308. 322. 334. 337. 339. 340. 342. 350.
Paulus, D. 2.
πειρασμός 214.
Petrus 126 f. 128. 137. 146. 217. 244. 280. 305. 319. Im Verhältniss zu Johannes 243. 304 f. 313. 319. 321. 335 f. Evangelium des 147. 218.
Philippus 68. 343.
Planck 12.
πλήρωμα 332.
Plutarch v. Chäronea 349.
πνεῦμα 240 f. 296. 304.
Polykrates v. Ephesus 338. 345.
Präexistenz der Seelen 291.
Prophet 235. 283.
Propheten des A. T. 331.
Prophetie 343.
Pseudepigraphische Schriftstellerei 341.

Quirinius 158.

Reichthum 93. 141. 149. 199.
Reland 303.
Reuss 40. 254.
Ritschl 30. 36. 37. 45. 50. 62. 63. 67. 75. 78. 88. 98. 120. 125. 144. 190. 201. 202. 204. 223. 224. 340.

Sabbat 117. 130. 141. 152. 146. 273. 282. δευτεροπρῶτον 171 f.
Sakramente, christliche 316.
Salz, christlicher Weisheit 140. 197.
Samariter 204. 260 f.
Schleiermacher 4. 5. 35. 110. 198.
Schneckenburger 6. 55.
Schulz, Dav. 5.
Schwegler 19. 20. 21. 29. 30. 47. 56. 187. 198. 202. 223.
Schweizer, Al. 21. 51.
Semisch 30. 241.
Sieffert 6.
Siloa, Name 291.
Stern, wunderbarer 52.
Strauss 6. 8 f. 20. 23. 28. 47. 49. 51. 52. 56. 59. 69. 239. 275. 336.
Syrien 61.

Tatianus 334.
Taufe Jesu 57. 238. Christliche 255. 316.
Tempel in Jerusalem 100. 331. 333. Heilig 141. 146.
Tertullian 256. 319.
Teufel, Vater des 288. 331. Kinder 287 f. 301. 332.
Thiersch 40. 337.
Tischendorf 69. 101. 144. 177. 312.

Valentinus 334. 345.
Verfolgungen der Christen 72. 102. 212. 308.
Volckmar 30. 164. 186. 188. 190. 195. 198. 201. 206. 212. 215. 223. 345. 346.

Weisse, Chr. 11. 18. 20. 53. 171. 174. 317.
Weitzel 230. 303. 320.
Weltgericht 300.
Wette, de 5. 6. 12. 51. 70. 73. 75. 94. 102. 115. 146. 167. 172. 175. 190. 192. 194. 197. 202. 204. 225. 230. 236. 245. 249. 256. 280. 281. 283. 285. 289. 291. 293. 301. 306. 311. 312. 318. 338.
Wieseler 11. 161. 350.
Wilke 20.
Winer 141. 172.
Wunder, zur Beglaubigung der Lehre 127. 149. Künstlicher Art 134. 138. 149.

Zacharias, Sohn des Barachias 100.
Zakchäus 207.
Zeller 19. 30. 164. 187. 198. 202. 209. 212. 218. 223. 224. 225. 291. 337. 339. 344. 345 f. 347. 349.
Zungen, neue 144.

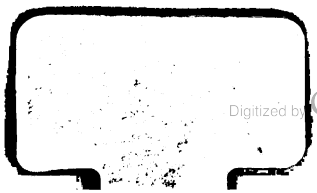
Digitized by Google

Druck von Fr. Frommann in Jena.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google